آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب رساله تقلید

مؤلف متن حبیب الله رشتی محشی

شارح مترجم

تاریخ تحریر سده ۱۴ ق نوع خط نسخ تعداد سطر ۲۲

جزء کتب اصول فقه زبان عربی عدد اوراق ۴۵

طول ۲۱ عرض ۱۵ شماره عمومی ۸۸۴۰۸

وقفی / خریداری وقف تاریخ اردیبهشت ۱۳۲۹

ملاحظات

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

میکرو فیلم تهیه

کتابخانه آستان قدس

اسم کتاب: رسالة تقلید میت و تقلید اعلم — عربی

مصنف: از شاگردان شیخ انصاری

مؤلف:

خطی: نسخ ۲۲ و ۲۰ سطری

چاپی:

سال چاپ یا تحریر: — عدد اوراق: ۷۵

جزء کتب: اصول — شمارهٔ:

شمارهٔ عمومی: ۸۸۴۸ — شمارهٔ قبض:

واقف: خریداری آستان قدس — تاریخ وقف: اردیبهشت ۱۳۲۹

طول: ۲۱ — عرض: ۱۵ — گنجهٔ:

از بین شد
۱۳۵۱ خ

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

[illegible]

سال ۱۳۴۸ خورشیدی
بازبینی شد

باز بینی شد
۱۳۵۲ خ

[illegible]

كتابخانه آستان قدس
رضوی

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وصلى الله على خير خلقه محمد وآله الطاهرين ولعنة الله على اعدائهم اجمعين
وبعد فقد اختلف العلماء بعد اتفاقهم على جواز التقليد عند تعذر العلم على بعض فقهائنا حلب كابن
زهرة وجملة من المعتزلة في اشتراط حيوة المفتي في الاستفتاء والتقليد فالمعروف عند الامامية
والمشهور بينهم شهرة دعت جماعة من اجلاء الاصحاب الى دعوى عدم الخلاف فيه او دعوى الاجماع
عليه هو الاشتراط فعن شرح الالفية للمحقق الثاني لا يجوز الاخذ من الميت مع وجود المجتهد الحي بلا
خلاف بين علماء الامامية وعن الك قد صرح الاصحاب في كتبهم المختصرة والمطولة وفي غيرهما باشتراط
حيوة المجتهد في جواز العمل بقوله ولم يتحقق الى الان خلاف ممن يعتد به من اصحابنا وان كان للعامة في
ذلك خلاف مشهور قال في محكي اداب التعليم والتعلم وقال في محكي الرسالة المنسوبة اليه نحن بعد التتبع
لما وصل الينا من كلامهم ما علمنا من احد من اصحابنا ممن يعتبر بقوله ويعول على فتواه خالف في ذلك فعلى مدعي
الجواز بيان القائل به على وجه لا يلزم منه خرق الاجماع ثم قال ولا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا
السابقين وعلمائنا الصالحين فانهم قد ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين فيه بما ذكرنا من انه
لا يجوز تقليد الميت وان قوله يبطل بموته من غير نقل خلاف احد فيه وفي المعالم نسبه الى ظاهر
الاصحاب ثم قال والعمل بفتاوى الموتى مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا على المنع من الرجوع الى
فتوى الميت مع وجود الحي وعن الكاشاني الذي سنعرف الخلاف عنه في المسئلة الاعتراف بانه
مختار اكثر المجتهدين بحيث كاد ان يكون اجماعا بينهم وعن صريح شارح النجاة نفي الخلاف في ذلك
وكذا عن ظاهر النهاية بناء على ان عدم ذكر الخلاف هنا بعد الفتوى ذكر لعدم الخلاف في مثل المقام

المقام سيما من مثل الفاضل المتعرض للخلاف في جميع المسائل سيما في النهاية وعن الكفاية نقل الاتفاق عن
بعضهم وبالاجماع صرح ابن جمهور الاحسائي فيما حكي عنه حيث قال لا بد في جواز العمل بقول المجتهد
من بقائه فلو مات بطل العمل بقوله فوجب الرجوع الى غيره اذ الميت لا قول له وعلى هذا انعقد
اجماع الامامية وبه نطقت مصنفاتهم الاصولية والفروعية وغيرها ونسبه في محكي الذكرى الى ظاهر العلماء
وفي محكي الجعفرية ومجمع الفائدة الى الاكثر وبالجملة غير خفي على المتتبع ان كلمات الاوائل والاواسط
مطبقة على منع العمل بقول الموتى وان القول به من خواص العامة فمن ادعى اجماعهم عليه كالنراقي في
المناهج والمولى البهبهاني على ما حكي عنه ليس غريبا وانما المغرب من انكر تمسكا بمصراحة بعض الكلمات
كما ستعرفه وظهور الاخر في ثبوت الخلاف لان الخلاف المصرح به في بعض العبائر والمستظهر من بعض
اخر لم يعلم كونه من اصحابنا بل الظاهر كما اعترف به الشهيد الثاني في محكي الرسالة ان الخلاف انما هو من
العامة واغرب منه انكار حجية هذه الاجماعات كما وقع من الفاضل القمي ره بدعوى عدم افادتها
الا الظن الذي لا دليل على اعتباره في المسائل الاصولية سيما نحو هذه المسئلة التي حدثت ابتلاء
الناس بها او عدم تساويها لما في الصدر الاول بحيث يبعد صدق دعوى الاجماع فيها لان
الدال على اعتبار الظن في الفروع انما يدل على اعتباره في التكاليف الفعلية التي يتعبد بها المكلف
في الوقايع ومن الواضح ان الظن بحكم شيء من مدارك الفروع يأول بالاخرة الى الظن بالتكليف
الفعلي ولتحقيقه في محله وعلى تقدير عدم اعتباره مط او في مسئلتنا على فرض كونها اصولية فظاهر
ان هذه الاجماعات الشاهد على صدقها التتبع واعتراف بعض الاعاظم بانه بعد الفحص الاكيد لم يعثر
على الخلاف بين الاصحاب المجتهدين في الاوائل والاواسط يفيد العلم بوجود دليل عند القدماء المجمع
مجمع عليه بينهم في الحجية ولا اقل من الاصل السليم عن معارضة ما توهم دليلا على الجواز من الايات
والاخبار وغيرها لذلك فان عثورهم على هذه الايات والاخبار التي نتلوها عليك مع عدم اعتدادهم
بشأنها ومصيرهم الى ما هو قضية الاصول والضوابط من المنع مما يقتضي عدم انقطاع حكم
الاصل عندهم فينطرق الوهن في دلالتها على جواز تقليد الموتى بعد فرض دلالتها على اصل
التقليد فهذه الاجماعات لاستناد رفع المانع عن الاحتجاج بالاصل اليها تعد حجة في المسئلة

سال ١٣٤٨ خورشيد
بازرسی شد

كل ذلك مع الاعتراف بان مسئلتنا هذه اعني وجوب تقليد الحي عينا من المسائل الاصولية والحق
انها مسئلة فرعية لانها مما ينتفع به المقلد لو كان من القطعيات ولا ينتفع بها في الاجتهاد اصلا وقد
قرر في محله انه الميزان في تمييز مباحث الاصول عن الفروع فلا عذر لمن انكر حجية هذه الاجماعات هنا
مع اعترافه باعتبارها في الفروع بقي الكلام في نقل خلاف جملة من المتاخرين واشدهم خلافا هم
الاخباريون فذهب الاسترابادي والقاساني في المحكي عنهما الى الجواز مطلقا ونسبه الشهيد في محكي
الذكرى الى بعض وهو المحكي عن القمي في جامع الاسلام والجزائري في منبع الحيوة ووافقه
التوني اذا كان المجتهد ممن لا يفتي الا بمنطوقات الادلة ومدلولاتها الصريحة او الظاهرة كالصدوقين
وان كان يفتي بالدلائل الالتزامية الغير البينة فمنع عن تقليده حيا كان او ميتا وذهب الاردبيلي
والعلامة فيما حكي عنهما الى الجواز عند فقد المجتهد الحي مطلقا او في ذلك الافق والفاضل القمي اناط
الحكم مناط حصول الظن الاقوى سواء حصل من قول الميت او الحي فهو من المجوزين مطلقا ولم
اجد غيرهم من المجتهدين وافقهم في كتابه ممن يعتد بشانه والحق الذي لا ريب فيه من المنع مطلقا
لنا عليه وجوه منها ما سمعته من الاجماعات المعتضدة بظهور اتفاق علماء الامامية
عليه اذ قد عرفت انه لا خلاف بين قدماء الاصحاب ولا اواسطهم بحكم التتبع وشهادة جملة من
الفحول الخبيرين بان عادتهم سيما العلامة على ذكر المخالفين في المسئلة مع عدم ذكر مخالف واحد منا
في المسئلة مع ما يعطي الجزم باتفاق كلمتهم على ذلك ودعوى صاحب الذكرى في خلاف بعض
الاصحاب يدفعها ما عن رسالة الشهيد الثاني من ان العلماء نعم العامة والخاصة وبعض الاعم
اعم من بعض الاخص مع ان خلاف نادر من اصحابنا غير قادح في دعوينا الاجماع على طريقة
المتاخرين ومنه يظهر ضعف توهم الخلاف من كلام من جعل الحكم اي المنع اقرب كالعلامة في
محكي التهذيب او نسبه الى الاكثر لان المسئلة اذا كانت خلافية بين العامة والخاصة فيحمل
هذه الكلمات ما لا صراحة لها بل لا ظهور لها في كون الخلاف من الخاصة فقد نسب الشهيد الثاني
قول المشهور الى الاكثر في المنية والمقاصد ومع ذلك فقد اعترف بعدم الخلاف من الخاصة
في الرسالة ولك وآداب العلم والمتعلم وهذا يؤكد كون هذه الكلمات اشارة الى خلاف العامة

العامة واما الخلاف الذي نقلوه من العلامة وقد سمعته فلعله على فرض ثبوته مع انه مما انكره
ولده السعيد والمحقق الثاني فيما حكي عنهما محمول على الاستعانة بكتب الاموات من المتقدمين
عند فقد المجتهد الحي مما لا يضر فالان كلامنا الان في اشتراط الحيوة في الجملة وعدم التسوية
بين الحي والميت في قبال من اجاز العمل بقول الموتى مع وجود الحي هذا واما المتاخرون فلم
يحك عنهم الخلاف ايضا سوى من عرفته من الاخبارية وبعض المجتهدين وخلاف الاخبارية ومن
يقرب منهم في المشرب اعني انكار طريقة الاجتهاد والتقليد غير قادح في اتفاق المجتهدين لاختلاف
طريقتهم وعدم قولهم بالاجتهاد والتقليد راسا واقتصارهم في استنباط الاحكام على الاخذ
من كتب المحدثين احياء كانوا او امواتا وعدهم الفتوى للعامي نقلا لمضمون الاخبار ومن هنا
اعتبر التوني في التقليد كون المجتهد ممن لا يعمل الا بمداليل الاخبار الواضحة دون الالتزامات
الغير البينة التي يعمل بها المجتهدون ويفتون بحسب مقتضاها وسوى بين الحي والميت كما هو
الشان في العمل بالاحاديث فان نظره الى تسويغ العمل بفتوى تكون نقلا لمضمون الاخبار حتى
يكون العمل بها عملا بالخبر لا الى عدم اشتراط حيوة المفتي على فرض جواز العمل بالفتوى كما يقوله
المجتهدون وكذا لا يقدح في هذا الاتفاق خلاف الاردبيلي قدس سره لما ظهر وجهه في خلاف العامة
فبقي المخالف بين المجتهدين الفاضل القمي قده وهو باعتبار شذوذه وعدم مشاركة غيره له فيه
وان شاركه في اصل الحكم في الجملة مما لا يقدح خلافه وليس هذا الكلام الا ردا عليه وبالجملة هذا
الاجماع مما ادعاه غير واحد من فقهاء الفحول واعاظم اهل الاصول بعد ان بلغوا الفحص و
التتبع ما هو المامول فهو اما حجة مستقلة معتبرة او لرفع ما لعله ما يتوهم مانعيته عن العمل
بالاصل من الاطلاقات وعلى التقديرين ففيه الحجة ومنها الاصل وتقريره تارة بان
حجية قول الغير حكم يحتاج الى حجة معتبرة والقول الثابت منها انما هو اعتبار قول الحي لاتفاق
الفريقين عليه واما قول الميت فالاصل عدم اعتباره لا يقال لا نسلم اتفاق الفريقين على حجية
قول الحي لان القائل بجواز تقليد الميت منهم من يرى وجوب اتباع الظن الاقوى وهو قد
يحصل من قول الميت الموثق ومنهم من يوجب تقليد الاعلم فاذا فرض كون الميت اعلم لم يجز تقليد

غير الحي فتقليد الميت والحي متساويان في الحاجة الى الدليل وعدم الاجماع واجراء الاصل في احدهما
معارض باجرائه في الاخر لانا نقول بعد الاجماع ظاهرا على عدم اعتبار الظن الشخصي في التقليد و
عدم لزوم تقليد اعلم الجميع من الاحياء والاموات نفرض الكلام في صورة تساوي الحي والميت من
جميع الوجوه ثم الحق غيره في صورة رجحان الميت في العلم او في افادة قوله الظن يتم المطلوب
بعدم القول بالفصل لان كل من يرى وجوب تقليد الميت الاعلم او الذي يفيد قوله الظن الاقوى
عينا قائل بوجوبه تخييرا عند المساواة والتفصيل بين الصورتين لا قائل به من الفريقين وربما
اجيب عن هذا الايراد بمنع وجوب تقليد الاعلم عند هؤلاء القائلين بجواز تقليد الميت فان
صريح بعضهم عدم الوجوب واما وجوب متابعة الظن الاقوى فالقائل به بعض معاصري المجيب وهو هنا قوي
اعني الفاضل القمي ليس الا فلا يقدح اختيار هذا المذهب في دعوى الاجماع على خروج قول الحي مط
حتى في صورة كون الظن الحاصل من قول الميت اقوى وما ذكرناه جوابا احسن لانا لو بنينا على
عدم مخالفة هذا القائل في الاجماع على حجية قول الحي مط لم يبعد دعوى الاجماع المحقق على بطلانه فان
الظاهر انه لم يقل غيره بوجوب متابعة الظن الاقوى وتعين العمل بقول الميت اذا كان اقوى منه
عند المقلد فيخرج الكلام عن كونه احتجاجا بالاصل واخرى بان التقليد عمل بغير العلم وهو منفي
بالادلة والاعتبار خرج قول الحي بالاجماع وبقي الباقي تحت الاصل واجاب عنه في الوافية بمنع كون
العمل بغير العلم منهيا عنه الا في العقايد وهو عجيب ليس من طريقة الاخبارية عجبا لان العقل القاطع
عندهم ليس بحجة وثالثا بان التقليد طريق جعل للمكلف بحيث لولا دلالة الحجة على اعتباره
لم يجز الاخذ به كما عرفت ولا ريب انه اذا دار الامر بين التعيين والتخيير في الطريق وجب الاخذ
بما يحتمل وجوب الاخذ به عينا لحكم الاحتياط القاضي بلزومه العقل لانه لا ينافي احتمال كونه
احد فردي الواجب التخييري لا يقال هذا الاصل انما يتم على مذهب من بنى على الاحتياط في
دوران الامر بين التخيير والتعيين واما عند من يبني على البراءة فلا يتم هذا الاصل لانا نقول
فرق بين الطريق وغيره فان الاصل الاولي في الطرق الغير العلمية هي الحرمة الا ما خرج بالحجة
وفي غيره هي البراءة فمتى حصل الشك في حكم شيء من الطرق فالحكم فيه المنع بخلاف الشك في حكم

حكم ساير الاشياء فان المرجع فيه البراءة ومنه ينقدح كون الاصل مقتضيا للاشتراط عند فقد
الاطلاق اذا شككنا في شرطية شيء لكون شيء طريقا بخلاف الشك في الشرطية في غير الطرق و
بالجملة الاصل في الطرق الجعلية غير الاصل في الاشياء لا يقال الاحتياط في هذه المسألة ربما
يعارض بالاحتياط في المسألة الفرعية كما اذا وافق فتوى الميت الاحتياط لانا نقول ان الاحتياط
في المسألة الاصولية مقدم على الاحتياط في المسألة الفرعية بقاعدة المزيل والمزال كما قرر في
محله ورابعا بان الذمة مشغولة بالعبادة كالصلوة مثلا ولا يعلم الخروج من عهدتها الا بتقليد
الحي لان تقليد الميت معركة للآراء فقاعدة الشغل واستصحابه يقتضيان المنع من تقليد الميت
هذا في العبادات واما في المعاملات فاصالة عدم ترتب الاثر محكمة ويمكن تقرير اصول اخر يظهر
بالتامل ولا وارد عليها من الادلة سوى الاستصحاب وظاهر الاخبار والايات التي قد يحتج
بها على اثبات جواز التقليد وستعرف انه فساد الاستدلال بها وبقاعدة الانسداد التي
احتج بها في القوانين ومنها ان المفتي اذا مات سقط قوله عن درجة الاعتبار ولا
يعتد بقوله اصلا ومن هنا شاع انه لا يجوز الاسناد اليه شرعا بيان التلازم ان مخالفة الحي
لساير اهل عصره مانعة عن انعقاد الاجماع على خلافه اجماعا بخلاف مخالفة الميت فانها غير قادحة
في انعقاده فلو كان قوله كقوله حجة شرعية لكان مخالفته ايض قادحة وهذا الوجه ذكره المحقق
الثاني في حاشية الشرايع ثم اعترض على نفسه بما يرجع الى منع الملازمة الثانية وحاصله ان
انعقاد الاجماع على خلافه بموته ليس لاجل سقوط اعتبار قوله بموته بل لحصول العلم ح بدخول
قول الامام ع في الباقين الذي هو الباعث لاعتبار الاجماع عندنا فلا دلالة في انعقاد الاجماع
على خلافه بموته على ان الموت يوجب عدم اعتبار قوله بعد ان كان معتبرا حال الحيوة ثم
اجاب عنه بما اجاد وحاصله ان موت المجتهد ح يكشف عن خطاء قوله في حال الحيوة فلا
يجوز العمل به وخلاصة الفرق بين هذا الوجه وبين الاستدلال ان قضية الاحتجاج كون
الموت مسقطا لاعتبار القول بعد ان كان معتبرا وقضية الجواب كونه كاشفا عن خطاء
القول راسا باعتبار حصول العلم بكون قوله خلاف قول الامام ع وربما يتوهم اختصاص

هذا الدليل بما اذا كان قول الميت مخالفا لاجماع علماء العصر فلا يقتضي عدم جواز التقليد فيما اذا
لم يكن كذلك كما اذا كانوا مختلفين وكان قول بعضهم موافقا لقول الميت وليس كذلك وان كان
بناء الاحتجاج على فرض الكلام فيما اذا كان راى المجتهد خلاف اراء ساير اهل العصر فات فان
ممانعة قوله في هذا الفرض حال الحيوة عن انعقاد الاجماع على خلافه وعدم الممانعة بعد الموت مجة
واضحة على كون الموت مسقطا لاعتبار القول بعد ان كان معتبرا فالدليل وان كان من مقدماته
فرض مخالفة قوله لساير علماء العصر الا ان النتيجة الحاصلة منها سقوط اعتبار قول الميت مط كما
يظهر بالتامل وذلك تقرير الحجة بوجه اخصر وهو ان قول الميت ان وافق قول احد الاحيا
فالعمل بقوله ليس تقليدا له بل تقليد للحي بناء على عدم اعتبار تعيين المفتي في التقليد الذي
هو شرط صحة العمل كالعلم الاتوى وان لم يوافق احدهم كان مخالفا لاهل لاقوال اهل العصر
ومعلوم البطلان اجماعا بناء على انه حجة من باب اللطف فالتقليد للميت دون الحي غير منفك
عن خلاف الاجماع فتم ثم ان صاحب الوافية بعد نقل هذا الدليل قال وضعف هذا الوجه ظ
لانه بعد عدم حجيته على اصولنا ينقض بمعلوم النسب مع انهم اعتبروا شهادة الميت في
الجرح والتعديل وهو يستلزم الاعتداد بقوله في عدد الكباير فتم انتهى وتبعه في النقض بمعروف
النسب غير واحد ممن تاخر عنه اما ما ذكره من عدم استقامة هذا الوجه على اصولنا فهو
حق واما النقض بمعروف النسب فهو خلط بين طرق الاجماع فان منها ما يقدح فيه المخالف
مط ولو معلوم النسب وقد صرح به في بعض مواضع الايضاح واما الاستشهاد بقبول
الموتى في الجرح والتعديل فليس من تقليد المجتهدين للجارح والمعدل في مسئلة عدد الكباير
كما لا يخفى بادنى تامل هذا وصورته واضحة وهو ان انعقاد الاجماع على الخلاف مشترك الورود
بين الميت والحي بناء على ما هو التحقيق عند الامامية في الاجماع من كون حجيته لكشفه عن قول المعصوم
لعدم منافاته لمخالفة الحي المعلوم النسب ايض والظاهر انه بعد التامل في الجواب عن الايراد الذي
اورده المحقق الثاني قده على نفسه يظهر جواب هذا النقض ايض فان كون مخالفة معلوم النسب
غير قادحة في انعقاد الاجماع لا ينافي كون الميت الموت كاشفا عن خطاء قوله وهو الموجب

الموجب لعدم الاعتناء بقوله توضيح المرام انك عرفت ان الاحتجاج بالوجه المزبور يتصور على وجهين
احدهما ان يقال ان المجتهد ما دام كونه حيا يعتبر قوله واذا مات سقط اعتبار قوله بنفس الموت
وذلك لان المجتهد المخالف لعلماء عصره في الراي ما لم يمت يمنع خلافه عن انعقاد الاجماع على
خلافه واذا مات جاز تحقق الاجماع على خلافه وهذا يدل على ان قوله معتبر حال حيوته وساقط
بعد موته اذ لو كان معتبرا كاعتباره حال حيوته لكان مانعا عن انعقاد الاجماع على خلافه فحيث
لم يمنع علم ان قوله ميت كنفسه لا اعتداد بحاله وشانه فان قرر الاحتجاج كذلك فهذا مبني على
الاجماع اتفاق الكل بحيث يقدح في ثبوته خلاف بعض العامة سواء كان معلوم النسب او مجهوله كما
عليه العامة وح فالجواب عنه بان هذا الوجه لا يلائم مذهبنا في الاجماع من عدم قدح خلاف مجهول
النسب حيا كان او ميتا جيد الا انه ليس من النقض في شيء بل هو منع لمبنى الاستدلال اعني قدح
خلاف الحي في انعقاد الاجماع فتضعيف صاحب الوافية له اولا بعدم اعتباره على اصولنا وثانيا
بالنقض ضعيف خارج عن رسم الايراد ومرجعه الى ايراد واحد ثم ان هذا الجواب انما يناسب اذا
كان المحجوج عليه بهذه الحجة الخاصة والمستدل انما احتج بها على العامة القائلين بحجية الاجماع
لاتفاق العلماء كلهم تعبدا اذ لم يكن معتقدا لخلاف احد من الخاصة الى زمانه بل كان معتقدا
بوفاقهم كما اعترف به في شرح الالفية والثاني ان يقال ان المجتهد المخالف لاراء علماء عصره
ما دام حيا لا يعلم بطلان قوله لاحتمال كونه معصوما واذا مات كشف موته عن خطائه لظهور
دخول المعصومين في الباقين فان بنى احتجاجه على هذا كما يصرح به الجواب عما اورده على نفسه
كان النقض المزبور اجنبيا لان امكان تحقق الاجماع مع خلاف بعض الاحياء المعروف النسب
لا يمنع شيئا من مقدمات الحجة من الصغرى او الكبرى لان المستدل لا ينكر شيئا من ذلك بل
يعترف بان مناط اعتبار الاجماع انما هو العلم بدخول قول الامام ع كما هو صريح اعترافه في
تقرير اعتراضه وانه لو علم دخوله ع في احاد معينة كان الحجة فيهم وان كان بعض الاحياء
على خلافهم لكن يقول ان موت المجتهد المخالف دائما الكشف عن خطائه فلا يجوز الاعتماد بقوله
فان قلت ان خلاف الحي المعلوم النسب ايض معلوم البطلان لمكان الاجماع على خلافه قلنا لا يجوز الاعتماد

على قوله ايضاً ولا يلزم من منع تقليد هذا الحي منع تقليد مطلق الحي تنعم يرد على هذا التقرير ان
مفاد الحجة ح ليس الا عدم تقليد الميت الذي كشف موته عن خطائه بان كان ساير اهل عصره
مخالفين له في الراي وكان موته موجباً لكشف خطائه للعلم ح بدخول المعصوم ع في الباقين
واما الميت الذي لم يكشف موته عن خطائه بان كان الاحياء بعضهم موافقين له في الراي فلا دلالة
له على عدم جواز تقليده ح ويمكن دفعه بما اشرنا اليه من ان راي الميت اذا وافق راي احد الاحياء
لم يكن العمل بقوله ح تقليداً له بل هو تقليد للحي ولعله لذا فرض الكلام في اصل الاحتجاج فيما
اذا كان الميت مخالفاً لساير اهل عصره فان صورة بعض موافقة بعض الاحياء يمكن اخراجها عن المبحث
لقلة جدواها بناء على عدم اختلاف التقليد باختلاف نية المقلد ولا يخفى ان الاحتجاج على الوجه
الاول لو تم فانما يفيد عدم الاعتداد بقوله مط حتى فيما اذا وافق بعض الاحياء كما اشرنا اليه عند تقرير
الحجة ثم لا يخفى ان ما ذكره في الوافية بعد النقض بقوله قد مع انهم اعتبروا شهادة الميت في الجرح و
التعديل وهو يستلزم الاعتداد بقوله في الكباير مع عدم ارتباطه بالجواب متشبه واضح فان
مناط الجرح والتعديل على قبح افعال المجروح وحسن افعال المعدل في نظره لا بحسب الواقع فلا
يلزم من قبول الجرح والتعديل الا الحكم بارتكاب المجروح والمعدل لما راه قبيحاً وعدمه وهذا لا
يستلزم اعتبار قول الجارح والمعدل في عدد الكباير بعد ان لم يكن مناط الفسق والعدالة بما
ما هو كبيرة في نظره ولعل وجه الاشتباه انه زعم ان مناط الجرح والتعديل والفسق والعدالة
ارتكاب الكبيرة الواقعية والاجتناب عنها فتخيل ان قبول شهادته في ذلك يستلزم قبول قوله
في ان هذه كبيرة وعدم اعتبار قوله في كونه كبيرة يستلزم رد شهادته كما هو واضح واعترض في
الفصول على هذه الحجة مضافاً الى ما عرفته من النقض بان غاية ما يلزم منها عدم اعتبار قوله في انعقاد
الاجماع ولا يلزم منه عدم اعتباره مط حتى بالنسبة الى جواز التقليد وهذا الاعتراض مبني على تقرير
الاحتجاج بالوجه الاول فان قضية التقرير الثاني كشف الموت عن خطاء قوله وفساده وقد ظهر ضعف
هذا الاعتراض مما تلوناه على التقرير الاول ايضاً فانه لو تم فانما يقتضي اسقاط الموت اعتبار القول
بعد ان كان معتبراً من غير اختصاص له بمسئلة انعقاد الاجماع نظراً الى ان اول مراتب اعتبار قول المجتهد

المجتهد منعه عن انعقاد الاجماع بخلافه بحيث لم يمنع عن ذلك علم فقدانه لجميع مراتب الاعتبار التي
من جملتها بل اعظمها جواز التقليد وايضاً القائل باعتبار قول الميت يدعي ان الموت من حيث هو
لا دخل له في اعتبار القول وعدمه وهذه الحجة تقتضي اعتبار الحيوة في الاعتبار في الجملة وبعدم
القول بالفصل بين الموارد في ذلك يتم المطلوب فتدبر ثم قال ولو قرر الدليل بان الاجماع قد ينعقد على
خلاف الميت فيكون قوله معلوم البطلان من الدين والعامي لا حجة له بمواقع الاجماع فقد يؤدي
تقليد الاموات الى التقليد في امر معلوم البطلان فيجب التحرز عن ذلك لكان اولى وفيه نظر واضح
لان الاجماع قد ينعقد على خلاف الحي ايضاً باعترافه فيجب الاحتراز عن فتوى الحي ايضاً الا بعد العلم
بانه غير مخالف للاجماع فكلما يقول يقال هنا نقول له في تقليد الميت حرفاً بحرف ومنها ان
دلائل الفقه لما كانت ظنية لم يكن اعتبارها الا باعتبار الظن الحاصل منها وهذا الظن يمتنع بقاؤه
بعد الموت فيبقى الحكم خالياً عن المستند فيخرج عن كونه معتبراً شرعاً وهذا الدليل ايضاً حكي عن
المحقق الثاني في حاشية يع واورده غير واحد ممن تاخر عنه بتقريرات مختلفة منهم الشهيد الثاني
في رسالته والسيد الداماد في بعض رسائله واعترض عليه في الوافية اولاً بمنع زوال الظن بعد الموت
وثانياً بمنع خلو الحكم عن المستند لو فرض الزوال ثم لا يكفي اقتران الظن بالحكم في السابق سنداً له ويدفع
الاول بان الظن من الاعراض القائمة بالذهن وهو قوة من قوى الحيوان الناطق وخاصة من خواصه
متقوم بالحيوة كتقوم اصل الحيوانية بها ويقوى بقوة البدن ويضعف بضعفه فاذا عرض
الموت الذي يفني جميع القوى الحيوانية حتى القوى المدركة انعدم تلك القوى ايضاً ولذا ترى
ان الهرم وزيادة السن تذهب بالباصرة والسامعة والمدركة وغيرها من القوى بحيث لا
يبصر ولا يسمع شيئاً ولا يفهم كما اخبر سبحانه في كتابه ومنهم من يرد الى ارذل العمر لكي لا
يعلم بعد علم شيئاً واستدل الفريد البهبهاني فيما حكي عنه على زوال الظن اولاً بان الظن هو الصورة
الحاصلة في ذهنه فحين الشدة والاضطراب حال النزع لا يبقى تلك الصورة فتبطل وحين الغفلة
والنسيان ايضاً فما ظنك بما بعد الموت حيث صار الذهن جماداً لا حس فيه وهذا الاحتجاج مبني
على كون الظن جزءاً من الاجزاء البدنية وهو غير واضح وانما الذي نتعقله ويساعد عليه الوجدان

بل البرهان هو الذي ذكرناه من كونه قوة من قوى الحيوانية الناطق يدرك بها الاشياء النظرية بالفكر
والنظر وقوامها وتعينها بالحيوة وبقاء تركيب الاخلاط الاربعة في هذا البدن وتوضيح ذلك انه قد تقرر
ان لكل خلط من الاخلاط الاربعة اثرا في النفس الناطقة نحو ان اثر الصفراء هو الادراك وسرعة
الانتقال وجودة الذهن واثر البلغم هو البلاهة وسوء الفهم وبطؤ الانتقال واثر الدم هو
الشهوة والغضب وهكذا ولا ريب ان هذه الاثار انما تظهر من الاخلاط الاربعة في حال الحيوة
فان الموت عبارة عن فناء هذه الاخلاط كلها في البدن وتجرد النفس وخروجها عن الجسمانيات
وبالجملة لا خفاء ولا اشكال عند المحققين مثل المبرد والنابيين وامثالهم ان الموت يوجب زوال
الظن وانه من الاعراض المشروطة بالحيوة فدعوى بقائه بعد الموت واهية لا يلتفت اليها وزعم
صاحب الفصول وفاقا لبعض من تقدمه ان سبب زوال الظن انما هو انكشاف حقايق الامور
بعد الموت ومنع من قيام حجة قاطعة على ذلك بل قيام الساعة واستخبر بان زوال الظن ليس هنا
الانكشاف وانقلابه الى العلم بل لفوت محله الذي هو الذهن المتقوم بتركيب الاخلاط والقوى في
البدن واما انكشاف الاشياء بعد الموت عند النفس وعدمه فهو مقام اخر لا يتوقف ثبوت المطلب
على احد الطرفين لانا لو لم نقل بالانكشاف لقلنا بزوال الظن ايضا لما ذكرنا ثم قال سلمنا يعني زوال
الظن وانكشاف الواقع للمجتهدين لكن الاعتقاد الراجح الحاصل في ضمن الظن يمكن بقائه بموافقته للعلم
الطاري فيستصحب بقائه لعدم العلم بزواله المراد الفرض تجويز موافقته علمه للظن وزوال تجويز
النقيض غير قادح في حجيته لان حجية الظن لما فيه من الاعتقاد الراجح دون تجويز النقيض
انتهى وفيه اولا ما ذكرناه من انه لا تلازم بين زوال الظن بعد الموت وانكشاف الواقع نقول
ان الظن قد زال جدا لما ذكرناه وحصول الاعتقاد الجديد موافقا او مخالفا له لا حجة عليه
كما اعترف به والاصل عدمه وثانيا ان هذا الاعتقاد الجديد الذي حصل له بعد الموت على
فرض كونه موافقا للظن بحكم الاستصحاب بناء على اعتباره في نحو المقام مع ان الاعتقاد
الظني والجزمي امران متضادان مختلفان والاول مرتفع جدا والثاني حادث جديد واجراء
الاستصحاب فيه على فرض كون اختلافهما بالشدة والضعف مبني على المسامحة وعدم الدقة في

في البقاء والحدوث كما في استصحاب الالوان الضعيفة ومع العلم بتكاملها وانقلابها الى حال الشدة
على فرض بقائها اعتقاد ناش لا عن حجة لان اعتقاد ان الموتى وعلومهم يحصل الكشف والشهود
لا دليل عليه على ان جواز التقليد حكم من احكام هذا النحو من الاعتقاد الخارج عن عالم
الاجتهاد حتى لو فرض حصوله حال الحيوة فلا دليل على وجوب اتباع الغير له وقد قرر في
محله ان استصحاب الموضوعات الغير الشرعية كالحيوة والعلم والظن ونحوها انما هي عبارة عن
اجراء احكامها الشرعية عليها التي يعلم ثبوتها لها على فرض بقائها كحرمة نكاح الزوجة على فرض
حيوة زوجها مثلا وحينئذ كان المستصحب على فرض بقائه لم يقم حجة شرعية على ترتب حكم عليه
لم يكن فائدة في استصحابها فبعد ذلك كله صار نتيجة كلام ان الاعتقاد الظني الحاصل للمجتهد حال حيوته
قد تكامل بالموت وبلغ حد الجزم بحكم الاستصحاب ومن الواضح ان مجرد ذلك لا يتم به المدعى بل لا بد
من قيام حجة على ان جواز التقليد حكم من احكام الاعتقاد الراجح كيفما كان او كيفما ثم اثبات
بقاء الاعتقاد ليترتب عليه حكم الشرعي ونحن نقول كما ستعرف في رد الاستصحاب الذي تمسك به المجوزون
ان هذا الدليل مفقود وح فلا ينفع استصحاب بقاء الاعتقاد الراجح بعد الموت جدا ومن
هنا يتضح انه لا يضرنا الاعتراف ببقاء الظن بنفسه من دون تكامل وتقلب بالقطع ايضا
وان كان بناء اصل الاحتجاج على الزوال ولعله المعلوم من ذلك عند المستدل بحيث لم يخطر
بباله ان عاقلا يذهب الى بقاء الظن فالاولى ان يقال ان الدلائل الظنية اعتبارها انما هو باعتبار
الظن الحاصل منها للمجتهد الحي لكنه مصادرة ويدفع الثاني بان مناط الحجية اذا كان هو الظن
دار الحكم مداره لانه يقع وسط القياس لنتيجة القضية المطلوبة ومن الواضح المقرر ان الاستنتاج
محتاج الى ثبوت التلازم بين النتيجة والوسط بحيث يلزم من وجود احدهما وجود الاخر ومن
انتفائه انتفائه بيان ذلك ان الدليل ما كان بينه وبين مدلوله ملازمة واقعية بحيث يلزم
من العلم به العلم به وهذا في غير الادلة الشرعية واضح واما فيها ففي القطعيات منها ايضا لا
اشكال في ثبوت التلازم بينها وبين نتايجها واقعا واما الظنيات كخبر الواحد والشهرة و
نحوها فهي في انفسها ليست ادلة حقيقة لانتفاء التلازم بينها وبين المطلوب منها لكنها

بملاحظة الدليل الثانوي الدال على اعتبارها من العقل او النقل صادق حجة شرعية اما تعبدا او
باعتبار ما فيها من الظن الذي يحصل للمجتهد ومعنى صيرورتها حجة دوران النتيجة معها على
حسب دوران المط مدار الحد الوسط في ساير الاقيسة نحو ان يقال زيد متعفن الاخلاط
وكل من كان كذلك فهو محموم فكما ان الحكم بالحمى في زيد يتوقف على بقاء عفونة اخلاطه كذلك
الحكم بحرمة ما ظنه المجتهد حراما موقوف على بقاء ظنه به لانه بمنزلة تعفن الاخلاط في قولنا
هذا مظنون الحرمة وكل مظنون الحرام فهو حرام لانا نقول لا كلام في ان الحجة عبارة عن الوسط
الذي يستلزم المط وجودا وعدما وانما الكلام في ان ذلك الوسط ماذا وانت تدعي انه الظن
المستمر الى آن الحكم ونحن نقول انه تعلق الظن بالحكم في الجملة ونقول فيما اذا زال الظن بعد وجوده
ان هذا مما تعلق ظن المجتهد بحرمته قبل وكلما كان كذلك فهو حرام والصغرى معلومة والكبرى
يستدل عليها بما يحتج به على كبرى دليلك اعني كلما هو مظنون الحرمة بالظن الفعلي فهو حرام اذ
لا فرق بين قولنا وقولك الا انك تدعي ان ظن المجتهد او اخبار العدل مثلا علة لحدوث حكم الله
الثانوي وبقائه فيرتفع بارتفاعه ونحن نقول انه علة للحدوث خاصة واما البقاء فلا
فيكفي اصل حدوث الظن انا ما في بقاء الحكم الثانوي فان طالبتني بالحجة لاطالبتك بها
ايض وقولك بان الحكم يبقى بعد زوال الظن خاليا عن المستند مصادرة واضحة كما قال المعترض
لانا نقول دليلنا على كبرى قياسنا يعني اشتراط بقاء الظن مثلا في الحكم الثانوي عدم الحجة
على ازيد من ذلك كما ستعرف في قدح مدارك التقليد لانك عرفت ان الظن بالحرمة لا يستلزمها
بذاته والقدر الثابت من الملازمة الشرعية التي دعتنا الى الاحتجاج بها على الحكم الثانوي
انما هو بينه وبين الظن بالحكم الاولي فعلا ومن ادعى ثبوتها بينه وبين الظن بحكم الله الواقعي الاولي
في احد الازمنة فعليه الحجة عليه لان كلامنا مبني على الاخذ بالمعلوم في مخالفة الاصل ومن
هنا ظهر ان الاعتراض الثاني ليس على اداب المناظرة لان مطالبة الحجة من المنكر مع عدم
اقامة الحجة على الاثبات خروج عن رسم المناظرة نعم يمكن ان يناقش على هذا الدليل بان
اتمامه ح يتوقف على اعمال الاصل في المسئلة فلا يكون دليلا على حدة مع الاغماض كما هو الشان

في كل مقام يجمع فيه بين الاستدلال بالاصل والدليل ومنها انه لو جاز العمل بقول الفقيه
بعد موته لامتنع في عصرنا هذا الاجماع على وجوب تقليد الاعلم والاورع من المجتهدين والتوقف في
بالنسبة الى الاعصار الماضية في هذا العصر غير ممكن وهذه الحجة بعين عبارتها مما حكي ايض عن المحقق
والكامل المتعين انه الضمير المستتر في امتنع يرجع الى العمل بفتوى الميت دون مطلق التقليد و
وجه الملازمة ح على فرض واقعية الاجماع الذي حكاه واضح لان تقليد الميت مشروط باعلميته ولا
سبيل للمكلف الى العلم بها واما المناقشة فيه بامكان تحصيل العلم بالاعلمية او الاورعية بالرجوع
الى الكتب والتصانيف الباقية منهم كما في الوافية وتبعه غيره فهينة لان الكتب والتصانيف كثيرا
ما تقصر عن كشف مقدار فضيلة اهلها ونحن قد راينا في عصرنا هذا افضل المصنف على
مصنفه وبالعكس وقد يحتج بالاجماع على المط بعكس هذا الاستدلال وهو ان نسبة الزمان
لبعض الاموات الاعلام كالشيخ والمرتضى والمحقق والعلامة والكركي والشهيد واضرابهم من
اجلاء المحققين في كل عصر نادر بل معدوم فلو جاز تقليد الميت وجب الاقتصار على تقليدهم
وينسد ح باب الفتوى بين الاحياء كما فيما بين العامة وهذا مما يكذبه بالحدس الصائب العلم بعدم
رضا الشارع به وربما يكون في استقرار طريقة الخاصة على الاجتهاد دلالة واضحة على عدم
الاعتناء بقول الميت كائنا من كان فان هذا ليس من مجرد فضيلة الاجتهاد من دون مسيس
الحاجة اليه ومنها ان العمل بالفتوى المتاخرة عند تعددها واختلافها واجب اجماعا
ولا يتميز في الميت فتواه الاولى عن الاخيرة وهذا الدليل ايض محكي عن المحقق واجاب عنه في
الوافية بانه يمكن العلم بتقديم الفتوى وتاخرها في الميت عن كتبه وانه لا يتم الا في ميت تغير فتواه
في مسئلة واحدة ومنها ان اجتهاد الحي اقرب الى الواقع من اجتهاد الميت لان الحي يعثر
غالبا على فتوى الميت وعلى مستنده فيها فاذا افتى بخلافها علم انه قد بلغ نظره فيها الى ما لم يبلغ
اليه نظر الميت ولان الرجوع من الخطاء الى الصواب يمكن للحي دون الميت فيكون الاخذ بقول
الحي اوفق ولا ينافي الاول كون الميت افضل واعلم من الحي بالمدارك كما توهم لان اكثر الفضل
انما يظهر في الافكار الابتدائية فيمكن ظهور خطائه في الاستدلال للمفضول لولا اصابته بالمعارض

المفتي على الفاضل واما في الثاني من ان الرجوع عن الفتوى قد يكون عن الحق الى الباطل وهذا
ممتنع للميت بخلاف الحي فلا يكون في امكان الرجوع دلالة على اقربية القول الى الواقع اذا لم يرجع
لان عدم الرجوع مع امكانه انما يقتضي تاكد الظن بالواقع اذا كان الرجوع دائما عن الخطاء
الى الصواب وحيث يمكن تعاكس الامر فليس فيه زيادة ظن فيمكن الجواب عنه بان المدار على الاغلب
في رجوع المجتهدين ولا ريب في اغلبية الرجوع عن الباطل الى الحق واما الرجوع عن الحق الى
الباطل فنادر وقد احتج على المط بوجوه اخر لم نذكرها لعدم اعتمادنا في اثبات المط على
غير الاولين من الاصل والاجماعات المعتضدة بظهور الاتفاق فقد علم ماذكرنا انه على فرض
عدم تمامية ماذكرناه من وجوه المنع لا يثبت الجواز الا باقامة الحجة المعتبرة و للمجوزين
ايضا وجوه فيها الكتاب والسنة والعقل والاجماع فمنها انه لو لم يجز تقليد الميت لما
اجمعوا على النقل عن السلف وعلى وضع الكتب بيان الملازمة انه لا فائدة في هذين الا
العمل باقوال السلف والاعتماد عليها في العبادات والمعاملات وليس هذا الا التقليد ولا بناء
كون الراجعين الى كتبهم العلماء فان العمل بقول الموتى لو حرم لساوى فيه العامي والعالم ومنها
ان كثيرا من البلاد والازمنة فاقدة للمجتهد الحي فلو لا جواز العمل بقول الميت لزم العسر والحرج
وضعف هذين الوجهين وجوابهما ظاهر ولقد اطال المولى البهبهاني الكلام في تزييفهما ولكن
ان اطالة الكلام في باقي ادلتهم احسن منهما لان الرجوع الى كتب السلف ليس للعمل بقولهم تعبدا
بل للاستعانة على فهم مدرك المسئلة واي نفع اعظم منه واما لزوم العسر والحرج على تقدير
الاقتصار على فتوى الاحياء فمنعه واضح ولو فرض لزومهما احيانا لم يوجب ذلك فتح باب
تقليد الميت مط بل يقتصر على الضرورة ومنها الاستصحاب ويقرر تارة بالنسبة
الى حال الفتوى واخرى بالنسبة الى حال المفتي وثالثة بالنسبة الى حال المستفتي لان المجتهد
كان فتواه معتبرة وجائزا العمل بقوله وكان ممن يجوز تقليده والاخذ منه وكان المقلد
ممن يصح له التعويل على قوله في عباداته ومعاملاته فقضية الاستصحاب بقاء الاحكام
الثلثة كلها الى حال الموت للشك في زوالها بالموت بعد العلم بثبوتها حال حيوته وبعض

هذه الاستصحابات يرجع الى بعضها الاخر فيكون مفاد كل واحد مفاد الباقي الا ان الاستصحاب
الثاني الراجع الى حال المفتي ربما توهم انه لا يفيد كون المقلد ممن يجوز العمل بقوله الا من عاصر
لامتناع تحقق الجواز للمعدوم وممن منع الاستصحاب لتعدد الموضوع وفيه ان اهلية المفتي
لجواز العمل بفتواه صفة ثابتة له ولو لم يوجد عامل له فعلا فانه يحتاج الى قضية شرطية وهي انه
من دخل في عداد المكلفين باحكام تعم فله الاخذ منه وصدق الشرطية لا يتوقف على فعلية الشرط
وهذه الاهلية كانت معلوم الوجود حال الحيوة فلا يعتاد عنها بالشك الطاري بعد الموت و
كيف كان فالجواب عنها كلها ان من شروط حجية الاستصحاب او جريانه كما قرر في محله بقاء
الموضوع والا لزم الحكم بوجود العرض لا في موضوع وموضوع المستصحب في المقام اعني جواز
التقليد قد بين انه الظن الفعلي القائم بنفس المجتهد الذي لا شبهة في زواله بالموت ونزيد هنا في
البيان على نحو الايجاز ونقول لله سبحانه في مجاري الادلة الظنية حكمان حكم واقعي يتعلق به ظن
المجتهد ثابت للاشياء الخارجية من حيث تعلق الظن بحكمها الواقعي وهو وجوب العمل بالظن فالحكم
الواقعي الاولي الواقعية كالخمر والعصير ونحوهما من غير مدخلية ظن المجتهد فيهما والا لزم التصويب
وحكم قطعي ظاهري جاء من الدليل على اعتبار ذلك الظن ثابت للاشياء الخارجية من حيث
تعلق الظن بحكمها الواقعي وهو وجوب العمل بالظن فالحكم الواقعي الاولي موضوعه ذات العصير
والخمر مثلا واما موضوع الحكم الظاهري الثانوي فهو العصير لا من حيث ذاته بل من حيث
كونه ما ظن المجتهد بنجاسته ولا ريب ان الناس من العوام والخواص والمقلد والمجتهد انما يتعبد دون
في موارد الادلة الظنية بذلك الحكم الثانوي الذي موضوعه حقيقة ظن المجتهد لان المفروض
ان الحكم الاصلي الاولي غير معلوم وانما ظن به المجتهد ببعض الامارات والتعبد بامر غير معلوم
غير معقول فكما ان مدار عمل المجتهد على ظنه فكذلك مدار عمل المقلد على ظن مجتهده اذ لا فرق
بينهما في التعبد بذلك الحكم الظاهري القطعي الذي موضوعه الظن الا ان المقلد يجب عليه
الرجوع الى المجتهد لمعرفة موضوع ذلك الحكم فان قيل لا نسلم اولا ان المقلد متعبد بظن
المجتهد وان موضوع حكم الثانوي هو الظن بل هو متعبد بقول مجتهده وفتواه اعني اخباره

عن حكم الله سبحانه فيكون موضوع هذا الحكم الثانوي هو قول المجتهد وهو لا يتغير ولا يتبدل
بموت قائله كالرواية نعم لو فرض رجوع المجتهد عن قوله انتفى الموضوع ح وثانيا لو فرض تعبد
بظنه فلا نسلم زوال ظنه بموته لامكان بقائه بان لا ينكشف له حقيقة الحال او انكشف وظهر
صوابه قلنا التعبد بظن المجتهد او بقوله كلاهما خلاف الاصل فيحتاج الى الحجة عليه وقد
ذكرنا غير مرة ان التعبد بالظن مما لا كلام ولا اشكال فيه فيكون ثابتا لانه المعلوم واما التعبد
بمجرد القول والاخبار عن حكم الله ولو مع زوال الظن فلم يقم عليه حجة معتبرة لان ادلة
مشروعية التقليد غير وافية بذلك كما ستعرف واما ما ذكرته من امكان بقاء الظن
فنحن لا ننكره ولكن نقول ان المقلد متعبد بظن المجتهد الحي دون الميت ومن ادعى اكثر منه
فعليه الحجة وانى له بذلك بعد عدم قيام دليل معتبر على مشروعية اصل التقليد سوى الاجماع
والسيرة والضرورة التي لا يحصل منها ما يرتفع به الاشتباه لا يقال اذا كان موضوع الحكم
هو الظن القائم بنفس الحي فالامر كما ذكرته من انتفاء موضوع الحكم بالموت لكن نقول لا حجة عليه
غير الاصل ومن المحتمل كون الموضوع مطلق الظن اذا قلنا ببقائه بعد الموت او مجرد القول
فيبقى ح للموضوع والمانع عن جريان الاستصحاب هو العلم بزواله واما مع الشك فيه فيجري
الاستصحاب فان الاستصحاب حاكم بوجوده وقد اشار في الوافية الى هذا الكلام في جواب
المعترض حيث انه منع عن استصحاب جواز التقليد باعتبار انتفاء الموضوع لانا نقول اولا
ان الدليل على ان التقليد عبارة عن التعبد بقول الحي موجود وهو ظاهر كما جعلوه حجة
على مشروعية التقليد كتابا وسنة فان الظاهر منها حجية قول الحي ولهذا احتج بعض بآية
السؤال على عدم جواز تقليد الموتى وثانيا انه قد ثبت في محله انه اذا شك في موضوع الحكم ولم
لم يعلم من دليله ما يدور الحكم مداره امتنع استصحاب ذلك الحكم اذا زال ما يحتمل كونه موضوعا
او معتبرا في الموضوع شطرا او شرطا والسر في ذلك انه اذا حصل الشك في موضوع الحكم
لم يعلم كون الحكم السابق الذي يراد استصحابه ماذا والاستصحاب عبارة عن استصحاب الحكم
السابق على ما علم اولا الى زمان الشك واذا لم يحصل العلم بالحكم الماضي ولم يعلم ان القضية

القضية المعلومة ماذا فلا مجرى للاستصحاب ح على ما هو التحقيق مثلا لو شك في ان موضوع
النجاسة هل هو الماء لكن المتغير صار سببا للنجاسة كالملاقي او انه الماء المتغير لم يحكم بنجاسته
للاستصحاب بعد زوال التغير كما قرر في محله لان الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك غير
شاملة لذلك اذ لو بنينا على طهارة هذا الماء بعد زوال التغير لم يكن نقضا لليقين
بالشك وانما يلزم هذا لو علمنا كون الموضوع هو ذات الماء ومع احتمال مدخلية وصف التغير
في الموضوع فليس هنا نقض اليقين بالشك اصلا نعم اذا احتملنا موضوع الحكم من دليله ثم
شككنا في بقائه وارتفاعه باعتبار الشك في مقدار استعداد علة هذا الحكم جرى الاستصحاب
ح كما اذا كان دليل نجاسة الماء ان الماء ينجس اذا تغير لا ان الماء المتغير نجس فان قلت هل يبقى
عندك شيء من موارد الشك من حيث المقتضي تقول بجريان الاستصحاب فيه قلنا على
كلامنا هذا لا يبقى من موارده الا نحو ما ذكرناه مما يكون الشك مسببا عن الشك في كيفية
علية العلة ومقدار استعداده بعد احراز موضوع الحكم من الدليل ونحو ما اذا كان سبب الشك
احتمال مدخلية خصوص صنف الزمان نحو ما اذا امر السيد بالجلوس في المسجد ولم يعلم ان المراد
منه مقدار جلوس ساعة او ازيد فان الظاهر جريان الاستصحاب فيه ايضا بناء على ان الزمان
لا يعتبر قيدا للموضوع وان كان النظر الدقيق يجعله نحو سائر المقامات من حيث الشك في
الانتفاء وتحقيق هذا كله في محله نعم هنا كلام اخر ذكرناه هناك وهو ان القائل بجريان
الاستصحاب في امثال المقام المبهم فيها موضوع المستصحب في نظر الدقيق له ان يدعي ان
المدار في بقاء الموضوع ورفعه على الصدق العرفي ومن الواضح تسامح اهل العرف في
الحكم بالبقاء والارتفاع حتى انهم يجعلون نحو الكلب المستحيل من مجاري الاستصحاب و
يقولون انه كان نجسا والاصل بقاء النجاسة مع ان المشار اليه في الحالة اللاحقة هو الجماد الذي
لا يطلق عليه اسم الكلب الذي هو موضوع حكم النجاسة وهكذا يشيرون الى ميتة الانسان
ويقولون انه كان يجوز لزوجته النظر الى عورته حال حيوته والاصل بقاؤه مع ان الحل كان
ثابتا للنظر الى عورة الزوج الذي لا ريب في كونه انسانا لا جمادا الا ان المعتمد عندنا كما قرر في

على عدم جريان الاستصحاب فى امثال المقام و بالجملة متى حصلنا موضوع المستصحب من دليله وعلمنا
تغيره او انتفائه فى الحالة الثانية او لم يحصل الموضوع وكنا فى اشتباه منه كما اذا كان دليل الحكم لبيا
كالاجماع و غيره امتنع عندنا جريان الاستصحاب واما ما زعمه التونى من ان عدم العلم بزوال
الموضوع كاف فى جريان الاستصحاب فلا يعتبر احراز الموضوع فبعيد عن التحقيق فى الغاية
لان وجود الموضوع مما لابد منه فى وجود المحمول حدوثا وبقاء اذ لا يعقل الحكم بقيام زيد مثلا مع
عدم وجود زيد فى الخارج فلابد اولا من احراز وجوده ثم الحكم ببقاء محموله للاستصحاب فان قلت
يمكن اثبات الموضوع ايضا بالاستصحاب فلا يقدح فى استصحاب حكمه الشك فى بقائه قلنا
استصحاب الموضوعات الخارجية لا يرجع الى محصل الا الحكم بترتب احكامها عليها شرعا وجواز
استصحاب الحكم ليس من احكام الموضوع حتى يترتب عليه بل هو من احكامه العقلية لان اشتراط
بقاء الموضوع فى جريان الاستصحاب امر جاء من قبل العقل لحكمه بامتناع وجود المحمول بدون
موضوعه فليس حكما من احكام موضوع الحكم حتى يترتب على وجوده الاستصحابى سلمنا كونه مما
يترتب عليه بعد استصحابه لكونه حكما شرعيا له لكن نقول اذا كان موضوع الحكم مما يجرى فيه الاستصحاب
كان الحكم مترتبا عليه من غير حاجة الى استصحاب نفس الحكم ايضا بل لا يبقى مع جريان الاستصحاب
محل لجريان الاستصحاب فى الحكم ايضا فاجراء الاستصحاب فى الحكم والموضوع لا يجتمعان فى محل
واحد فان قلت اذا كان الامر كذلك فنحن نقول ان جواز التقليد كان ثابتا اما للقول المجتهد او
لظنه مطلقا او ما دام حيا ولا ندرى زوال هذا الموضوع بعد الموت لاحتمال كونه احد الاولين
فنستصحب ذلك اذ الاصل بقاء ما قد ثبت له جواز التقليد حال الموت لكونه حكما من احكامه
شرعا قلنا كون الاصل بقاء الموضوع للحكم لا يثبت كون الباقى من الامور المحتمل كونها موضوعا
هو الموضوع الا على الاصل المثبت ولا نقول به والذى يفيد فى المقام هو الحكم بموضوعية ذلك
القول الذى هو الباقى بعد الموت واما بقاء الموضوع فى العالم من غير اثبات كون الباقى اعنى
القول موضوعا له فلا يفيد فاثبات كون القول موضوعا للحكم باستصحاب الموضوع قول بالاصول
المثبتة و منها الايات التى استدل بها على مشروعية التقليد غير واحد من الاصحاب فانها باطلاقها

باطلاقها تدل على حجية قول المشايخ للمقلد منها اية النفر فانها تدل على وجوب الحذر
بعد الانذار الواجب والمراد به الفتوى خاصة او ما هو اعم منها ومن الرواية لوجهين احدهما
ان كلمة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجى تفيد مطلوبية مدخولها و محبوبيته وهو الحذر
عقيب الانذار فى المقام واذا ثبت رجحان الحذر وحسنه ثبت وجوبه اذ مع قيام المقتضى يجب
ومع عدمه لا يحسن على وجه الاستحباب ايضا بل لا يكاد يتحقق موضوع الحذر مع انتفاء ما
كان سببا للخوف مع ان ثبوت رجحان الحذر يكفى فى اثبات وجوبه بالاجماع المركب ثانيهما
ان وقوع الانذار غاية للنفر الواجب يدل لا له كلمة لولا يقتضى وجوبه وعدم رضى الامر بانتفائه
كما هو الشان فى جميع الغايات المترتبة على فعل الواجبات سواء كانت من الافعال اولا كقولك
بل لعلك تفلح وقوله تعالى فقولا له قولا لينا لعله يتذكر او يخشى وقوله تعالى واقيموا الصلوة و
اتوا الزكوة واطيعوا الرسول لعلكم تفلحون وح فالحذر ايضا يجب لو وقع غاية للانذار
الواجب مع ان وجوب اصل الانذار يلازم وجوب الحذر عقيبه والا لغى الانذار ولذا
حكم فى ذلك باعتبار قول النساء فى العدة لقوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله فى ارحامهن
فان حرمة الكتمان عليهن قاضية بوجوب قبول قولهن بالنسبة الى ما فى الارحام والا كان اظهارهن
لغوا واذا دلت الاية على وجوب الحذر عقيب الانذار فيستدل باطلاقها على وجوبه عقيب الانذار
الصادر عن الميت حال حيوته فان موته لا يوجب انتفاء صفة الانذار عن الفتاوى الصادرة
عنه حال حيوته فان موته لا يوجب بل كل من بلغه هذه الفتوى يدخل فى المنذرين بالفتح فيجب
عليه الحذر بالمامور والجواب عنه اولا ان المراد بالنفر المشتمل عليه الاية انما هو النفر الى الجهاد بقرينة
قوله تعالى قبلها وما كان المؤمنون لينفروا كافة ومن المعلوم ان المهم من النفر الى الجهاد ليس هو
التفقه والانذار حتى يجبا فيجب الحذر لوجوبهما نعم قد يترتبان عليه لما فيه من مشاهدة ايات الله
و غلبة اوليائه على اعدائه وساير ما يشتمل عليه حرب المؤمنين مع الكفار مما يوجب قوة الايمان و
تاكد اليقين فيحصل بسببها بصيرة فى الدين يخبرون بها قومهم المتخلفة اذا رجعوا اليهم فيكون
التفقه والانذار المشتمل عليها الاية من قبيل الفوائد المترتبة على النفر لا غاية حتى يجب بوجوب

وثانيا لو سلمنا ان المراد من النفر الواجب هو النفر للتفقه لا للجهاد ان المراد بالتفقه هنا هو اخذ
الاحكام من الحجة ع فيحمل الاخبار فالحذر الواجب ما كان بعد الانذار بطريق الخبر لفظا او معنى
فلا دلالة فيها على وجوبه عقيب الانذار بالفتوى كما يفيه ولذا احتج الاصحاب بهذه الاية على حجية الخبر
والدليل عليه امران احدهما ان الاجتهاد لم يكن متعارفا زمن نزول الاية بل المتعارف فيه انما هو
الرجوع الى الحجة ع فيحمل الاية على ما هو الاغلب المتعارف وربما يؤيده مادة النفر فان الظاهر منها
النفر الى الحجة خاصة فلا يشمل الى الرواة للاجتهاد والثاني احتجاج الامام ع بهذه الاية على وجوب
نقل الاخبار في بعض الروايات كخبر شاذان المروي في العلل وقد حكاه شيخنا في رسائله وثالثا
لو سلمنا كون المراد بالتفقه ما يشمل الاجتهاد ان القدر المعلوم منها وجوب الحذر بعد العلم
بصدق المنذرين لان التفقه عبارة عن معرفة الامور الواقعية من الدين فالانذار الواجب
انما هو الانذار بهذه الامور الواقعية وحيث لم يعلم ان الانذار هل وقع بالامور الواقعية
ام لم يتحقق موضوع الانذار حتى يجب الحذر فانحصر وجوب الحذر فيما اذا علم المنذر
صدق المنذر في انذاره بالاحكام الواقعية فان قلت لا نم توقف صدق الانذار على علم المنذر
واعتقاده مطابقته الواقع فان الانذار نوع من الاخبار ومن الواضح عدم توقفه على اعتقاد
السامع بصدق الخبر فاطلاق قوله لعلهم يحذرون يقتضي وجوب الحذر بعد الانذار مع
العلم وبدونه قلنا دعوى الاطلاق ممنوعة اما اولا فلان الاغلب في انذار المنذرين من اهل
العلم واخبارهم عن الاحكام حصول العلم للمنذرين فيحمل الاية على ما هو الاغلب المتعارف واما
ثانيا فلان نحو هذا الكلام عرفا وارد مقام حكم اخر غير انشاء حكم ظاهري تعبدي اعني العمل بقول
المنذر تعبدا وهو اهداء الجاهل الى الصواب وهدايته الى الحق واما وجوب قبول الجاهل من
المبلغ مط او فيما اذا افاد العلم مطلقا فهو في مقام اخر يرجع فيه الى ما هو قضية القواعد وهذا
نظير في المحاورات كثير فان المط الاصلي من الامر بتبليغ الحق الى الجاهل وارشاده الى ما كان
في جهله مترددا في ذلك بنزول كما ورد في شان الانبياء والحجج عليهم السلام من الامر ببيان الحق واظهار
الاحكام فان المط منها ليس الا بلوغ الاحكام الى الناس وخروجهم عن الجهالة لا تاسيس اساس التعبد

والعمل والتقليد مما يوجب وهن الاطلاق انه لا ريب في اشتمال التفقه على معرفة الاصول
والفروع كما يدل عليه احتجاج الامام ع بهذه الاية في غير واحد من الاخبار على وجوب معرفة الحجة
اذا حدث حادثة بالامام ع ولا يجوز الحذر بعد الانذار في الاصول بدون العلم اجماعا
الا من شذ ورابعا لو سلمنا دلالة الاية على وجوب الحذر مط سواء علم ام لا الا ان ما عرفت
ان الانذار الواجب انما هو الانذار العلمي بالامور المعلومة الواقعية ضرورة كونه غاية
للتفقه المط به معرفة حقايق الاحكام والعلم بها كما ذكرناه فغاية ما تدل عليه ح هو
وجوب الحذر بعد الانذار اذا كان المنذر عالما في انذاره فالانذار الظني خارج عن
بحثنا والمهم انما هو اثبات جواز التقليد في الفتاوى الظنية فان الفتوى التي تكون عن
علم غالبا مع ندرتها من باب الضروريات والاجماعيات التي تفيد العلم للمقلد ايضا فلا موضع
يكون المفتي فيه عالما بما يفتي ولا يعلم المقلد ولو فرض امكانه فالقدر المعلوم ح جواز
التقليد تعبدا في خصوص الفتوى الحاصلة عن علم ينفع جواز التقليد في الفتاوى الظنية
بلا دليل اللهم الا ان يدفع ذلك بالاجماع المركب فان كل من اجاز التقليد مع علم المفتي اجازه
مع ظنه ايضا وخامسا لو سلمنا جميع ذلك وقلنا ان الاية تدل على وجوب الحذر عقيب الانذار
مط سواء كان الانذار اي الفتوى علميا او ظنيا وسواء حصل العلم للمنذرين ام لا الا ان ظاهرها
اختصاص الحكم بالانذار الاحياء لان الحيوة لها مدخلية في حقيقة الانذار فالامر بالتفقه
والانذار متوجه الى الاحياء فلا تدل على وجوب الحذر بقول الميت ايضا لم يمكن الاحتجاج
بها بعد تسليم جميع ما ذكرناه لوجوب العمل بقول من انذر حياتا فيجب الحذر بعد موته
لكن الكلام في جواز تقليد الميت ابتداء لا في خصوص الاستدامة وسادسا لو اغمضنا عن جميع
ذلك وقلنا بدلالة الاية على جواز تقليد الموتى اذ ما ذكرنا من الاجماعات الشاهد على عدمها
البتة كاف مخصص لها فتلخص مما ذكرناه ان الاية لا دلالة فيها على مشروعية اصل التقليد التعبدي
الذي نحن بصدده ولو سلمناه فهي قاصرة الدلالة على جواز تقليد الميت ولو سلمناه فهي مخصصة
بما مر من الاجماعات الآية الثانية اية الكتمان وهو قوله سبحانه ان الذين يكتمون ما انزلنا من

البينات والهدى من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون و
التقريب فيها نظير ما ذكرناه في اية النفر من ان حرمة الكتمان تستلزم وجوب القبول عند الاظهار
وهذا هو التقليد ويرد عليها كلما اوردناه على اية النفر عدا الاولين فان الاية ساكتة
عن وجوب التقليد التعبدي وواردة في مقام وجوب بيان الحق واظهاره وحرمة الكتمان واما وجوب
القبول على السامعين في غير صورة حصول العلم لهم فلا دلالة لها على ذلك او نقول ان ظاهرها
اختصاص وجوب القبول بصورة حصول العلم لهم تنزيلا على ما هو الغالب المتعارف في تبليغ
الحق واظهار الصواب من اهل العلم والحق ويؤيده ان مورد الاية كتمان اليهود علامات النبي ص
بعد وضوح ذلك في التورية ومن المعلوم ان اثبات النبوة يعتبر فيها العلم ولا يكفي فيها الظن
نعم لو وجب الاظهار على الظان وجب منه القبول تعبدا وكذا لو وجب الاظهار على العالم الغير المفيد
قوله للعلم فانه يمكن ح جعل الاية دليلا على وجوب القبول تعبدا لكن وجوب القبول المستفاد
التزاما من وجوب الاظهار المستفاد من حرمة الكتمان لا اطلاق فيه الاية الثالثة قوله
سبحانه فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون والاحتجاج بها موقوف على صدق السؤال على
رجوع كتب الاموات او القول بدلالتها على وجوب العمل بقول العلماء ابتداء من غير واسطة سؤال
بناء على كون وجوبه مقدميا وذريعة الى العمل بقولهم لكونه حجة فان من الواضح ان حجية
القول لا توجب السؤال الا ان في وجوب السؤال يوجب الحجية فيكون الانتقال من وجوب
السؤال الى حجية القول من باب الاستدلال الآني ويرد عليها اولا ان ظاهرها بشهادة السياق
ارادة علماء اليهود كما عن ابن عباس وقتادة وغيرهما بل جميع المفسرين حيث لم يفسرها احد
منهم بمطلق اهل العلم بحيث يراد منها وجوب الرجوع الى العلماء في امور الدين ولو اغمضنا
عن السؤال السياق ففي عدة من الاخبار تفسير اهل الذكر بالائمة ع وثانيا ان الظاهر من
الامر بالسؤال عند عدم العلم تحصيل العلم لا وجوب السؤال للعمل تعبدا فلا دلالة لها على
اصل وجوب التقليد التعبدي فضلا عن تقليد الميت وثالثا لو سلمنا ذلك لكن الذكر
عبارة العلم فلا دلالة لها على وجوب السؤال عن المجتهدين المعتمدين على الظنون الا في الفتاوى

الفتاوى الحاصلة من علم والملازمة هو اثبات جواز التقليد في الفتاوى الظنية خاصة او مطلقا
اللهم الا ان يدعى الاجماع المركب كما عرفته في اية النفر ورابعا ان العلماء اريد بهم الاحياء
خاصة ودعوى صدق العلماء على الاموات ايضا ممنوعة غاية المنع اما لزوال العلوم و
الاعتقادات القائمة بالنفس بالموت وان حصل بعده اعتقادات اخر ضرورية موافقة لها
او مخالفة او لظهوره في الاحياء ولعله لذلك احتج بعض الاصوليين بهذه الاية على عدم
جواز تقليد الميت وان كان في غير محله نظرا الى ان ظهور العلماء في الاحياء لا يوجب
ظهور الاية في المنع عن الرجوع الى الميت ومن جملة الادلة اطلاق السنة الواردة في
شرعية التقليد وهي طائفتان طائفة وردت في رجوع احاد الناس الى اشخاص معينين
واخرى وردت في حجية اقوال العلماء والرواة والمحدثين اما الاولى فهي ايضا قسمان
قسم وردت في الرجوع الى اخبارهم بحيث يظهر منه عدم الفرق بين الفتوى والرواية
كما ورد في حق زرارة من الامر بالرجوع اليه نحو قوله ع اذا اردت حديثا فعليك
بهذا الجالس مشيرا الى زرارة وقوله ع اما ما رواه زرارة عن ابي ع فلا يجوز
ردها او في حق محمد بن مسلم كقوله ع لعبد الله بن ابي يعفور حين يرجع اليه اذا احتاج او سئل
عن مسئلة فما يمنعك عن الثقفي يعني محمد بن مسلم فانه قد سمع عن ابي ع احاديث وكان
عنده وجيها او في حق ابان كقوله ع ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا
فما رواه لك عني فاروه عني وغير ذلك مما ورد لامثال هؤلاء الاجلاء الثقات الذين
ورد في حق جماعة منهم انه لولا هؤلاء لاندرست اثار النبوة نحو قول ابي محمد ع في
العمري وابنه اللذين هما من النواب انهما ثقتان فما اديا اليك عني مخاطبا لاحمد بن
اسحق فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان
المأمونان وقسم منها دال على جواز الاخذ بفتويهم مثل قول الصادق ع لابان اجلس في
المجلس وافت الناس فاني احب ان ارى في شيعتي مثلك ونحوه كما ورد في النهي
عن الافتاء بغير علم وبغير اطلاع بالناسخ والمنسوخ ضرورة دلالتها على الجواز مع

علم المفتي بشروط الفتوى وتسم يشمل الفتوى والخبر مثل قوله لشعيب العقرقوفي بعد سؤاله
عمن يرجع اليه عليك بالاسدي يعني ابا بصير وقوله لعلي بن المسيب بعد سؤاله عمن ياخذ عنه معالم
دينه عليك بزكريا بن ادم المامون على الدين والدنيا وقوله لعبد العزيز بن المهتدي لما قال
ربما احتاج ولست القاك في كل وقت ايونس بن عبد الرحمن ثقة اخذ منه معالم ديني قال
نعم وغير ذلك مما لا يخفى على المتتبع ومن قول ابي محمد العمري وابنه ما سمعت وان كان ظاهره
في الرواية دون الفتوى واما الطائفة الثانية فمنها ما يدل على وجوب قبول الحكم عند الترافع
نحو قوله في خبر ابن حنظلة المقبول عند الاصحاب انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا
ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فارضوا به حاكما فاني قد جعلته عليكم حاكما
فاذا حكم بحكمنا فلم يقبل منه فانما بحكم الله استخف وعلينا رد والراد علينا راد على الله وهو على
حد الشرك بالله عز وجل ومثل قوله في خبر ابي خديجة اياكم ان يحاكم بعضكم الى اهل الجور
ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا
فتحاكموا اليه ووجه الاحتجاج على التقليد امالان قبول الحكم يستلزم قبول الفتوى في نفسه
بالاجماع المركب او بالاولوية كما قيل فتأمل اولان الترافع قد يكون لاختلاف المتحاكمين في حكم
الله تعالى فيكون قبول الحكم ح متوقفا على قبول فتواه في بيان الحكم الشرعي اذ لولا ذلك لما
حصل فصل الحكومة للخصومة وهو واضح ومنها ما يدل على جواز الرجوع اليهم من
غير تقييد بالرواية او الفتوى فيكون باطلاقه دليلا على جواز التقليد لا هله كما يدل على جواز
العمل بالخبر لاهله مثل قول الحجة عجل الله فرجه في التوقيع الشريف لاسحق بن يعقوب على ما في
كتاب الغيبة للشيخ واكمال الدين للصدوق والاحتجاج للطبرسي واما الحوادث الواقعة فارجعوا
فيها الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله حيث ان الامر بالرجوع الى الرواة لو
سلم ظهوره في الرواية لكن قضية التعليل بانهم حجج على العباد من الامام ع وجوب الاخذ بفتاويهم
ايضا لان الحجة يجب اتباعه في كل ما يخبر به سواء كان نفس الحكم الشرعي او دليله بل قضية
هذا التعليل بانهم حجج على العباد من الامام ع وجوب الاخذ بفتاويهم وجوب الرجوع الى اقوالهم بعد

بعد موتهم ايضا لان موت الحجة لا يسقط اعتبار قوله ويدل عليه قوله ع ايضا وانا حجة الله عقيب
العلة المذكورة الدال على ان حجيتهم مثل حجيته فان حيوة الحجة وموته سيان في اعتبار قوله
ومنها ما نص على جواز تقليد الفقيه الجامع لساير شروط الفتوى مثل العدالة مثل
ما في الاحتجاج كما حكي عن تفسير العسكري ع في قوله تعالى ومنهم اميون لا يعلمون الكتاب الا
اماني بعد الواردة في ذم عوام اليهود والنصارى في متابعة علمائهم في انكار آيات النبوة
وآثارها ولا باس بذكره تيمنا وتبركا وهو انه قال رجل للصادق ع فاذا كان هؤلاء القوم
من اليهود والنصارى لا يعرفون الكتاب الا بما يسمعون من علمائهم لا سبيل لهم الى غيره فكيف
ذمهم بتقليدهم والقبول من علمائهم وهل عوام اليهود الا كعوامنا يقلدون علماءهم فان لم
يجز لاولئك القبول من علمائهم لم يجز لهؤلاء القبول من علمائهم فقال ع بين عوامنا وعلمائنا
وعوام اليهود وعلمائهم فرق من جهة وتسوية من جهة اما من حيث استووا فان الله تعالى
ذم عوامنا بتقليدهم علماءهم كما ذم عوامهم بتقليدهم علماءهم واما من حيث افترقوا فلا
قال بين لي يا ابن رسول الله قال ع ان عوام اليهود قد عرفوا علماءهم بالكذب الصريح و
باكل الحرام والرشا وتغيير الاحكام عن وجهها بالشفاعات والنسابات وعرفوهم
بالتعصب الشديد الذي يفارقون به اديانهم وانهم اذا تعصبوا ازالوا حقوق من
تعصبوا عليه واعطوا ما لا يستحقه من تعصبوا له من اموال غيرهم وظلموهم من اجلهم
وعرفوهم يقارفون المحرمات واضطروا بمعارف قلوبهم الى ان من فعل ما يفعلونه
فهو فاسق لا يجوز ان يصدق على الله ولا على الوسائط بين الخلق وبين الله تعالى فلذلك
ذمهم لما قلدوا من قد عرفوا ومن قد علموا انه لا يجوز قبول خبره ولا تصديقه ولا العمل
بما يؤديه اليهم عمن لم يشاهدوه ووجب عليهم النظر بانفسهم في امر رسول الله ص اذ كانت
دلائله اوضح من ان تخفى واشهر من ان لا تظهر لهم وكذلك عوام امتنا اذا عرفوا من
فقهائهم الفسق الظاهر والعصبية الشديدة والتكالب على حطام الدنيا وحرامها واهلاك
من يتعصبون عليه وان كان لاصلاح امره مستحقا بالترفرف بالبر والاحسان على من تعصبوا له

وان كان ذلك الاذلال والاهانة مستحقا من قلد من عوامنا مثل هؤلاء الفقهاء فهم مثل اليهود الذين
ذمهم الله بالتقليد لفسقة فقهائهم واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه
مخالفا على هواه مطيعا لامر مولاه فللعوام ان يقلدوه وذلك لا يكون الا بعض فقهاء
الشيعة لا جميعهم فاما من ركب من القبائح مراكب فسقة فقهاء العامة فلا تقبلوا منهم
عنا شيئا ولا كرامة وانما كثر التخليط فيما يتحمل عنا اهل البيت لذلك فان الفسقة يتحملون
عنا فيحرفونه باسره لجهلهم ويضعون الاشياء على غير وجهها لقلة معرفتهم واخرى
يتعمدون الكذب علينا ليجروا من عرض الدنيا ما هو زادهم الى نار جهنم ومنهم قوم نصاب
لا يقدرون على القدح فينا يتعلمون بعض علومنا الصحيحة فيتوجهون به عند شيعتنا و
ينتقصون بنا عند اعدائنا ثم يضعون اليه اضعافه واضعاف اضعافه من الاكاذيب علينا
التي نحن برآء منها فيتقبله المسلمون من شيعتنا على انه من علومنا فضلوا واضلوا اولئك
اضر على ضعفاء شيعتنا من جيش يزيد لع على الحسين بن علي ع انتهى الخبر الدال بموضعه على مشروعية
التقليد للعوام احد علمائنا اشكل عليه ظاهر الاية الواردة في ذم التقليد العوام تقليد
عوام اليهود علمائهم لما وجد من المسلمات عند الشيعة من تقليد عوامهم علمائهم اجاب ع
بابداء الفرق بين التقليدين لا بانكار اصل التقليد الذي كان اولى بالجواب لو كان
فاسدا راسا وهذا تقرير منه ع لما اعتقده من مشروعية التقليد في الثاني قوله ع فاما
من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه الخ لصراحته في حجية قول الفقهاء للعوام
وجواز اعتمادهم على اقوالهم ومطلق في الدلالة على الحجية حيا وميتا ونحوها عن المحاسن
في مجمع البحار قال قال ابو جعفر ع ويقول العلماء فابتغوا الى غير ذلك من الاخبار التي
لا يخفى على المتتبع فان الظاهر من جميعها حجية قول الفقيه وفتواه للعوام الغير البالغين حد
الفقاهة من غير فرق بين حيوته وموته وقد يحتج على ذلك باستفادة المناط القطعي
عن هذه الاخبار الشريفة وبيانه انه قد ظهر من هذه الادلة حجية قول الحي للمقلد وليس
هذا الا لكون قوله خبرا عن الواقع وكاشفا عنه ولا يخفى ان صفة الحكاية لا تفارقه بمفارقة

الحيوة والفرق بين هذا وبين الاحتجاج الاول ان الاحتجاج الاول مبني على اندراج
تقليد الميت تحت اطلاق الادلة وهذا مبني على اختصاصها بتقليد الحي مع اشتراك
تقليد الميت له في المناط الظاهر من عمومها وظاهر الرواية اوضح بها هو الاول والثاني
ذكره بعض الاصوليين وقد يستدل ايضا بما دل على ان حلال محمد ص حلال الى يوم القيمة
وحرامه حرام الى يوم القيمة بعد ملاحظة هذه الاخبار وغيرها مما دل على ان قول الفقيه
حكم ثانوي للمقلد اذ لا فرق في تابيد الاحكام وعدم تغيرها بتغير الاحوال والازمان
بين الحكم الاولي والثانوي وقد يستدل ايضا زيادة على الاخبار المذكورة بخصوص
ما ورد في كتاب يونس بن عبد الرحمن المسمى بيوم وليلة لعبادة من قول ابي الحسن
بعد ان عرضه ابو جعفر الجعفري عليه ونظر فيه وتصفح كله هذا ديني ودين ابائي وهو
الحق كله وقول ابي جعفر ع بعد التصفح من اوله الى اخره رحم الله يونس
فان الاول نص في جواز العمل بكتابه وهو ميت والثاني ظاهر في التقرير على العمل به
وهذه النصوص معظم ما يحتج بالاطلاق على جواز تقليد الميت ايضا وبغير الوجوه لشدة
ضعفها لا يصلح لتوهم الخروج عن اصالة حرمة التقليد بسببها عن الوجه العقلي الذي
ستعرف انه والانصاف انها غير ناهضة لاثبات المط اذ قد مر في الجواب عن الايات
ان المط المتعارف من الامر بالرجوع الى الرواة والمحدثين والعلماء والموثقين ليس الا
بلوغ الحق الى الجاهل وعلمه بما جهله واما انشاء حكم ثانوي تعبدي وهو العمل بقولهم
تعبدا من غير علم بما انهم براحل عن ذلك فلا دلالة فيها على شرعية اهل التقليد فضلا
عن تقليد الموتى وبما قال في لم ان المعتمد من ادلة التقليد هو الاجماع والضرورة
وهما قاصران عن الدلالة على جواز تقليد الميت وقد حققنا هذا المعنى في اخبار الاحاد
ومما يؤيد ما ذكرناه من عدم كون المط بها تعليم الجهال بالاحكام الشرعية زيادة على
ما هو الاغلب المتعارف في امثال هذه الخطابات اشتمال بعض النصوص الخاصة مثل ما
ورد في حق يونس وزكريا بن ادم بلفظ الثقة والامانة فان اعتبارهما في المسؤول عنه

المأخوذ منه كما يقتضيه سوق الخبر ولو بملاحظة سؤال عبد العزيز الراوي عن كون يونس ثقة
ليأخذ عنه معالم الدين لا عن أصل جواز الأخذ مما يشعر ويدل على أن المطلوب من الرجوع
الى الرواة والثقات هو الوصول الى الواقع لا تحصيل موضوع حكم ثانوي تعبدي أعني
قول المفتي من حيث هو وكذا يؤيده اختصاص مورد رواية الاحتجاج المصرحة بجواز
تقليد الفقهاء التي هي من أوضح الأخبار وأصرحها دلالة بما هو من أصول الدين أعني
أمر النبوة مع اتفاقهم على عدم جواز التقليد فيها ومع التنزل عن جميع ذلك يجب
عن الأخبار الخاصة بأن أمر الإمام ع بالأخذ من أبان وزرارة وإسحق ويونس وزكريا
والعمري ونحوهم ممن أدركوا شرف حضوره ع وأخذوا معالم الدين عنه ع بالسماع و
المشافهة لا يدل على جواز الأخذ بقول كل من يفتي باجتهاده تعبدا لأنهم كانوا
وسائط بين الإمام ع وبين سائر الناس نحو وسائط عصرنا بين المجتهدين والمقلدين
من الثقات والعدول والأخذ من الواسطة ليس تقليدا في شيء نعم ربما يفتي الواسطة
باجتهاده مثل قول الشيخ أبي القاسم بن روح رض حين سئل أصحابه عن كتب الشلمغاني
أو ردنيها ما قال العسكري في كتب بني فضال حيث قالوا ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها
ملاء فقال ع خذوا ما رووا وذروا ما رأوا ولكن اجتهاد نحو هذه الأشخاص مستند
السماع عنهم ع عموما أو خصوصا فالعمل بأخبارهم واجتهاداتهم من باب واحد يجب على
المقلد والمجتهد على حد سواء فلا يقاس بهم غيرهم من المفتين الذين يفتون بغير سماع
عنهم ع ومن هنا ظهر أن ما ورد في حق العمري مثلا من أن قوله قولي وكتابه كتابي و
أمثال ذلك في نظرائه لا يفيد حجية الفتوى من كل من يفتي باجتهاده كما ظهر أن
أمر أبان بالإفتاء بين الناس لا يقتضي جواز تقليد غير الوسائط ومن هذا الباب
ما قيل لعلي بن بابويه من أن الأصحاب كانوا يعملون بفتاويه عند إعواز النصوص ولو
سلم جميع ما ذكر فلا دلالة فيها على جواز تقليد الميت ابتداء كما لا يخفى وأما الأخبار العامة
فيرد على أخبار الحكومة بعد تسليم دلالتها على حجية الفتوى أيضا بالدلالة على عدم جواز

جواز تقليد الميت أولى لأن الحكومة لما كانت من المناصب الزائلة بالموت شاركها الفتوى
أيضا في الارتفاع بما يوجب رفعها وأما على ما في التوقيع من قوله ع وأما الحوادث
الواقعة فارجعوا الخ فلتوقف الاحتجاج به على كون المراد من الحوادث الواقعة نحو
مسائل التقليد العملية وهو غير معلوم لأن اللام في الحوادث للعهد إشارة الى الحوادث
المسؤول عن حكمها وهي غير معلومة لنا ومن هنا انقدح امتناع حمل اللام على الاستغراق
الموقوف عليه تمامية الاحتجاج به لأن عمومية الجواب وخصوصيتها تبعة لعموم السؤال
أو خصوصه فإذا جهلنا عبارة السؤال ولم نعلمها خصوصا وعموما امتنع حمل الجواب
على أحدهما ألا ترى أنه لو كتب شخص في جواب شخص وأما الأموال فافعل بها كذا و
كذا ولم يعلم أن السائل سئل من مطلق المال وكلما يصدق عليه أنه مال أو عن أموال معلومة
فهل تجد الرخصة من نفسك في العمل بعموم الأموال لعدم العلم بالعهد بل قد يقوى
في النظر كون المراد بالحوادث شبه المسائل الاعتقادية من الأمور المشكلة وذلك لأن
إسحق بن يعقوب قال سألت محمد بن عثمان العمري رض أن يوصل لي كتابا الى الحجة عجل الله
فرجه سألت فيه عن مسائل أشكلت علي وإسحق من أجلاء الأصحاب ومثله أجل من
أن يخفى عليه المسائل العملية التي هي موارد التقليد ولا يعرف التكليف فيها حتى يسئل
عن حكمها زمن الغيبة ويكون هذا عنده من المشكلات مع أن الرجوع الى العلماء في
العمليات ضروري لأغلب العوام فضلا عن نحو هؤلاء الخواص الأجلة ومما يؤيد أن
التوقيع الشريف يتضمن جملة من المسائل العلمية منها قوله ع وأما ما سألت عنه أرشدك
الله وثبتك من أمر المنكرين لي من أهل بيتنا وبني عمنا فاعلم أنه ليس بين الله
عز وجل وبين أحد من قرابة ومن أنكرني فليس مني وسبيله سبيل ابن نوح ومنها
قوله ع وأما وجه الانتفاع في غيبتي فكالانتفاع بالشمس إذا غيبتها السحاب عن
الأبصار الى غير ذلك مما اشتمل عليه التوقيع وليس من المسائل العملية نحو تكفير من قال بأن
حسين بن علي ع لم يقتل فإن ملاحظة هذه الفقرات وأمثالها مضافا الى أجلية قدر

اسحق من ان يجهل التكليف الشرعي في المسائل العملية التي يبتلى بها في كل يوم وساعة يوجب الظن
بان المراد بالحوادث الواقعة شئ غير موارد التقليد قد خفي علينا لعدم العلم باصل عبارة
السؤال فان قلت سلمنا ان المراد بالحوادث مجمل لكن عموم التعليل بقوله ع فانهم حجتي عليكم
يدل على اعتبار قول الرواة والمحدثين قلنا لو سلمنا ذلك فمن الواضح ان اختصاصه بقول
الاحياء لان مرجع الضمير هم الاحياء وهو واضح وعلى ما في رواية الاحتجاج من قوله ع فاما
من كان من الفقهاء صائنا لنفسه فالاحتجاج به موقوف على ثبوت اطلاق فيه بحسب الاحوال
بحيث يندرج فيه حال الحيوة والموت وهو ممنوع اما اولا فلان كلمة من الموصولة ظاهرة
في الاحياء فلو كان اطلاق فيها فانما هو بحسب احوال الاحياء فلا يتعدى منها الى حال
الموت واما ثانيا فلورود نحو هذا الكلام في مقام بيان شرعية اصل التقليد رد التوهم
الرجل السائل من ظاهر الاية حرمة التقليد مطلقا فلا اطلاق فيه بحيث يقتضي حجية قول
الميت كل ذلك مع الاغضاء عما في سند اكثر هذه الاخبار من الضعف والارسال المخرج لها عن
حيز الاحتجاج لكونه في اعلى مراتب الضعف ومن الواضح ان الخروج عن الاصل المسلم عند
كلهم بمجرد هذه الاخبار الضعيفة سندا ودلالة مع مخالفة جل القوم او كلهم خروج عن
القواعد فقد ظهر مما ذكرنا ان اكثر هذه الاخبار لا دلالة فيه على شرعية اصل التقليد راسا
وبعض اخر منها على تقدير دلالته فلا اطلاق فيه يشمل حالتي الموت والحيوة بل اما مختص
بظاهره بالاحياء او انه ساكت من حيث الحيوة والموت فلو تمسك به بالاستصحاب فقد عرفت ضعفه تماما
بما لا مزيد عليه ومما ذكرنا ظهر الجواب عما ورد في كتاب يونس من ترحيم ابي محمد ع عليه حين
نظره الى كتابه وقوله ع هذا ديني ودين ابائي فان شيئا منها لا يدل الا على كون ما في الكتاب
حقا صوابا مطابقا للواقع واين هذا من الدلالة على جواز العمل بكتاب كل من افتى في
كتابه بحسب الظنون الاجتهادية بما يحتمل الصواب والخطاء وايضا الظاهر كون هذا
الكتاب كتاب الرواية لا الفتوى واما احتجاج بعضهم بما ورد من قوله ع حلال محمد حلال الى
يوم القيمة فهو اضعف من جميع هذه الاحتجاجات لان الحلال والحرام انما هما للواقعيين منها

اي العسكري ع

منها فلا يندرج التعبد منها ايضا الذي هو حكم ظاهري ولو سلمنا صدقهما على ذلك
فلا ريب ان تابيد الاحكام لا يقتضي بقائها بعد تغير العنوان وتبدل المتعلق فوجوب
العمل بقول الحي دائر مدار وجوده فاذا ثبت وجوب العمل بقول الميت ايضا فهو حكم اخر
لموضوع اخر لا بد من حجة عليه ودعوى تنقيح المناط من هذه النصوص بان الظاهر
منها حجية قول الحي لكونه حكاية عن الواقع وهذه الجهة لا تفارق القول بزواله ففيه
من الضعف ما لا يخفى لان مدخلية الحيوة في الحجية محتمل بل مظنون ولا دافع لهذا الاحتمال من
عقل او نقل هذا تمام الكلام في الادلة اللفظية وقد استدل على الجواز بحجة عقلية ايضا وهي
ان قول الميت يفيد الظن وكل ما كان كذلك فهو حجة للمقلد اما الصغرى فوجدانية واما الكبرى
فدليلها ان الانسداد لبقاء التكليف وانسداد باب العلم للمكلف المقلد والظن الخاص منتف لان
الدليل على جواز الاخذ بقول المجتهد تعبدا منتف اذ الادلة اللفظية من الكتاب والسنة
غير واضحة الدلالة لما فيها من كثرة المناقشات كما ظهر جملة منها ولو سلم فلا يحصل عنها الا
الظن المعلوم عدم اعتباره في اثبات الطريق الشرعي والادلة اللبية من الاجماع والضرورة
والسيرة غير ثابتة لان السلف المعاصرين لهم ع انفتح باب العلم لهم وكان عملهم بعلمهم والاجماع
موهون بخلاف جملة من الاصحاب كفقهاء الحلب والاخباريين فلا مناص للعامي الا العمل
بالظن كالمجتهد لان الاقتصار على القدر الثابت بالضرورة والاجماع من الاحكام قاض
بالخروج عن الدين لكونه في غاية الندرة والالتزام بالاحتياط يوجب العسر والحرج وهذا
الدليل احتج به في القوانين على مختاره من جواز تقليد الميت اذا كان الظن الحاصل من قوله
اقوى وفيه اولا انه لو تم فانما يقتضي تقليد الميت اذا كان الظن الحاصل من قوله اقوى
من قول الحي واما مع المساواة فلا الا بضميمة دعوى عدم القول بالفصل بينهما لان العمل
بقول الميت مع وجود الحي المساوي موقوف على حكم العقل بالتخيير بينهما والتخيير العقلي
لا يجتمع مع احتمال المرجح وما ذكر من الادلة لو لم يقتض تعين قول الحي وترجيحه على قول
الميت فلا اقل مع قيام الاحتمال ومعه لا يحكم العقل بالتخيير بينهما بل ياخذ بالقدر المعلوم وما

ومن دعوى الاجماع المركب او عدم القول بالفصل انما يناسب لمن اعترف بكون جواز اصل
التقليد اجماعيا والا فاتفاق بعض الاصحاب القائلين بجوازه على عدم الفصل مع خلاف من
يقدح خلافه في انعقاد الاجماع على اصل التقليد لا حجة فيه مثل عدم حجية اطباقهم على اصل
التقليد والمفروض ان احد مقدمات المستدل عدم ثبوت الاجماع على جواز التقليد وح
فلنا قلب الاجماع المركب لان الاخذ بقول الحي مع التساوي قضية الاصل الاولي المسلم بين
كلهم فيتم في صورة الاختلاف في مقدار الظن بالاجماع المركب من قول المجمعين على اصل التقليد
لان خلاف نادر ممن سبق الشبهة اليه ممن لا يقدح في ثبوت الاجماع عند المحققين منا وثانيا
ان انكار الظن الخاص بمنع قيام الحجة على حجية قول المفتي لمقلده تعبدا مكابرة واضحة لان
جواز تقليد العامي في الجملة معلوم بالضرورة من المذهب بل من الدين كسائر الاحكام
الضرورية كوجوب الصوم والصلوة ونحوهما لتحقق موجبها من مسيس الحاجة وتوفر
الدواعي واستقرار طريقة السلف المعاصرين لهم والخلف من العالم والجاهل والوضيع
والشريف الى يومنا هذا عليه فانكاره نادر ممن اختل طريقته كالاخبارية ليس الا كانكار من
منع عن ثبوت التكاليف الشرعية في حق الواصلين الى مرتبة اليقين من حيث عدم القدح
في انعقاد الاجماع واما انكار بعض علمائنا فقهاء حلب فمع عدم منافاته لانعقاد الاجماع
في هذا اليوم على طريقة المتاخرين من دوران مدار الكشف فلعله لبعض الشبهات الحاصلة
في اذهانهم ثم اعلم انه اذا فرغنا من وجوب التقليد على العامي واختلفنا في وجوب
تقليد الحي وعدمه فوظيفة العامي اولا الرجوع الى الحي حتى على القول بجواز الميت ابتداء
فلا يجوز له الرجوع الى الميت ابتداء وقد اشار اليه في لم والسر فيه ان العامي اذا علم ان
تكليفه هو التقليد ولم يعلم انه مكلف بتقليد الحي او يجوز له تقليد الميت ابتداء وجب عليه
عقلا الاخذ بما هو المقطوع المعلوم لان العمل بما هو مشكوك لا بد من حجة ولا حجة
للعامي عليه من اجماع او ضرورة ونحوهما من القطعيات وهذا واضح فثمرة البحث في جواز
تقليد الميت انما هي للمجتهد اذا سئل العامي عن حكم تقليد الميت وهكذا الكلام في جميع

جميع الشروط الخلافية في المفتي ولو اختلفنا في اصل وجوب اصل التقليد ودار تكليف العامي بينه
وبين العمل بالظن وجب عليه اولا النظر في ادلة التقليد لان هذا الدليل العقلي موقوف
على فقد طريق شرعي له الى الاحكام فلا يجوز له العمل بذلك الدليل الا بعد الفحص واليأس
عن قيام الدليل القطعي على حجية بعض الطرق كما لا يجوز العمل بالبراءة قبل الفحص عن المعارض
ومن الواضح ان المقلد ليس من اهل النظر في الادلة فينحصر تكليفه في الاحتياط او
الرجوع الى الاحياء في اخذ مدارك التقليد ثم نظر فيها فان بقي له بعد ذلك شك ما
اخذ بالظن في هذه المسئلة الاصولية فهذا لو تم الدليل فانما يجدي للمجتهد في الفتوى بتقليد
الميت مع حصول الظن دون العامي القاصر وثالثا ان غاية ما يلزم من تمامية هذا الدليل
ان تكليف العامي هو العمل بالظن ولا ريب ان الظن الحاصل من فتوى المشهور بعدم جواز
تقليد الميت ومن الاجماعات والشهرة والآيات والاخبار مانع بالنسبة الى خصوص الظن
الشخصي الحاصل له في المسئلة الفرعية من قول الميت وقد اشتهر بينهم انه اذا تعارض الظن المانع
والممنوع وجب الاخذ بالظن المانع مط سواء كان اضعف من ظن الممنوع او اقوى منه
وعلى القول بوجوب الاخذ باقوى الظنين منها نقول ان الظن المانع هنا اعني الظن
الحاصل من الاجماعات ومصير الكل او الجل الى حرمة تقليد الموتى اقوى من الظن
الحاصل من فتوى الحي فضلا عن الميت وبالجملة هذا الدليل لو تم لا انتفى وجوب الاخذ
بفتوى الحي لان الظن الحاصل من قول الموتى مظنون عدم اعتباره بملاحظة الاجماعات
بالظن الاقوى ورابعا ان مفاد هذا الدليل اعني وجوب العمل بالظن على العامي سواء
حصل من قول الموتى او الاحياء مما لم يوجد قائل به غير الفاضل القمي ره ولذا ادعى غير
واحد من المطلعين على قوله ان الاجماع المحقق على خلافه ولعل سره ان هذا القول منع
لاصل التقليد واما مثل قول الاخباريين فان العمل بقول الميت لاجل الظن الحاصل منه
ليس تقليدا للميت تعبدا كما لا يخفى فهذا القول يمكن ابطاله باتفاق كل من اجاز التقليد
من حيث كونه تقليدا ثم من اعجب العجائب ان صاحب الوافية استدل على جواز تقليد الميت بالعسر

والموجع المتقين قائلا بان العسر كما يندفع بتقليد الحي كذلك يندفع بتقليد الميت وجوابه من
الواضحات الجلية وينبغي التنبيه على امور الاول انه لا فرق عندنا وعند المشهور في اشتراط
حيوة المجتهد بين التقليد الابتدائي والاستمراري ولكن صدر عن بعض مشايخنا في الاصول
كصاحب الفصول ومن قارنه في الزمان قول بالفصل بينهما فذهبوا الى عدم الاشتراط في
الثاني زاعمين انه غير مصرح في اطلاق كلمات المانعين ولم نجد لهذا التفصيل مصرحا من
الاوائل والاواسط غير ان شارح الوافية نسبه الى ميل بعض المتاخرين ثم استغربه بل
الظاهر من كلمات الاصحاب ومعاقد الاجماعات عدم الفرق بينهما كما ستعرف حتى ان سوق
كلام الوافية مما يشعر بحداثة ذلك التفصيل الذي مال اليه بعض المتاخرين حيث لم ينسبه الى احد
من المتقدمين مع ان بنائه كان على استقصاء الاقوال كما يرشد اليه نقل قول الشيخ سليمان
والعلامة الجرجاني والشيخ علي بن هلال بجواز الاخذ من كتب المجتهدين بعد الاخذ بقول
الحي او قول من يحكي عنه وان اردت ان يطمئن نفسك بصدق كلامنا هذا فعليك بمراجعة كلماتهم
ادلة المثبتين والمانعين تجد بعضها مطلقا بالنسبة الى الابتداء والاستدامة وبعضها مصرحا
بعدم الفرق بينهما قال السيد الجزائري في محكي بعض رسائله في مقام الاستدلال على الجواز مطلقا
الخامس يعني من ادلة الجواز ان المقلد اذا اخذ مسئلة مثلا من الفقيه الحي وكان مصاحبا
لذلك الفقيه مطلعا على احواله وتبدل ارائه فافتاه بحكم مستنده النص او الاجماع فعمل به واستمر
عليه الى بعد صلوة المغرب فمات هذا الفقيه بين الصلوتين فعمل بتلك الفتوى في صلوة
العشاء فيكون بناء على قولكم صلوة المغرب صحيحة وصلوة العشاء باطلة فنحن نسئل عن وجه
بطلان هذه الصلوة الموافق حكمها للنص والاجماع ولا يستندون في ابطالها الى شيء غير
موت هذا الفقيه الحي فاللازم كونه شريكا في الاحكام الشرعية وهذا غير منطبق على اصولنا
نعم يوافق ما ذهب اليه الكرخي حيث يقول في مسجد الكوفة قال علي ع وانا اقول [illegible]
خلافا لقوله واما علمائنا رض فانهم يحكون كلامه ويعملون به فلا تفاوت في اتباع اقوالهم
بين حيوتهم وموتهم انتهى كلامه وغيره من الصراحة في دخول البقاء على تقليد الحي بعد

موته تحت النزاع ما ترى اذ لولا ذلك لكان استدلاله اجنبيا حيث لا يلزم من ذلك الا جواز
تقليد الميت استدامة ومع خروجه عن كلام المانعين امتنع التقريب واصرح منه كلام
السيد المحقق الكاظمي في شرح الوافية حيث تصدى لجواب هذه الحجة بالنقض بما اذا تغير راي
المجتهد بين الصلوتين فلو كان البقاء على التقليد خارجا عن البحث غير مشمول لاطلاق
كلام المانعين كان اولى بالجواب لتسليم البقاء على التقليد ومنع استلزام ثبوت المنع في
التقليد الابتدائي ومثلها في الصراحة بل واصرح منها ما ذكره السيد في الشرح المزبور
في جواب استدلال المجوزين من العامة بان موت الشاهد لا يبطل شهادته وكذا فتواه
حيث قال اولا ان الشاهد اذا شهد عند القاضي ثم مات قبل الحكم فحكم بعد ذلك
بمقتضى هذه الشهادة فليس ذلك من القاضي اعتدادا بقول الميت وشهادته بل بما اصاب
من العلم المحرز عنده ثم لما راى قدس سره عدم نهوض هذا الجواب في الفرق بين الشهادة وتقليد
الاستمراري عدل عنه فقال واقرب من ذلك واسلم منه هو ان الكلام في تقليد الميت وانقضاء
اثره واتباعه فيما لم يروا مستنبطه لا في اعتبار خبره وذلك ان الاول قد يعاد من تقليد
الميت فيما تناوله منه حيا انتهى كلامه فان كلامه هذا في غاية الصراحة في دخول الاستمراري
كالابتدائي في البحث وكيف كان فالحق الذي لا ريب فيه هو قول المشهور من المنع مطلقا لنا
عليه امران الاول الاصل المقرر سابقا بوجوه ثلاثة واطلاق الاجماعات المزبورة الشاهد على
صدقها التتبع في كتب السلف والخلف لما سيظهر من فساد دعوى عدم تناولها للاستمرار
مضافا الى بعض الوجوه الماضية مثل انعقاد الاجماع على خلاف الميت دون الحي ودوران
حجية قول المفتي مدار ظنه الزائل بالموت كما مر وغيرهما مما ظهر بالتامل فان هذه الوجوه
لو تمت شاملة للبحث ايضا بل لو سلم عدم تماميتها في نفسها فهو مما يشهد بان دخول
البحث تحت قول المانعين لان عموم الحجة والاطلاق فيها دليل على عموم المحجوج له والمقول
بالجواز ايضا وجوه وتقريرها تارة بالنسبة الى نفس المسئلة التي نحن فيها ونقول ان المقلد
كان له تقليد مجتهد حال حيوته وارتفاع هذا الحكم بموته غير معلوم والاصل بقائه

او يقال ان المجتهد كان ممن يجوز الاعتماد على قوله والاصل البقاء الى القطع بطرو المزيل وجواب هذين
الاستصحابين قد مر بما لا مزيد عليه من ان الجائز للمقلد انما هو الاخذ بظن الحي واذا مات تغير الموضوع
اما بزوال الظن كما حققناه او بزوال حيوته وقد مر تفصيله واخرى بالنسبة الى الحكم الشرعي الثابت
في حقه للواقعة المعينة الفرعية بان يقال ان هذا العصير قد كان حراما قبل موته والاصل بقاء
بقاء الحرمة لعدم القطع بالمزيل وهكذا الكلام في نجاسة الغسالة وساير ما قلد فيه من المسائل
الفرعية كوجوب السورة ونحوها وجوابه يظهر ايضا بالتامل في جواب الاول لان حرمة العصير حال
حيوة المفتي لما استند الى ظنه فلا جرم من زوال موضوعها بالموت وبيان هذا الاجمال زيادة على
ما اشرنا اليه في التقليد الابتدائي ان الحكم الثابت للموضوع كالعصير تارة يكون من جهة كونه عصيرا
واخرى من جهة كونه مما تعلق ظن المجتهد به حيا فان كان الاول فلا ريب في جريان الاستصحاب فيه
عند الشك في طرو ما يزيله ولكنه مختص بالقطعيات التي تعلق بها الحكم الشرعي من ضرورة او
اجماع اذ لا تلازم بين الظن بالحكم وبين ثبوته واقعا في نظر الظان ايضا الا بعد قيام دليل قطعي يفيد
الملازمة التي مرجعها الى وجوب العمل بالظن تعبدا وح فالحكم يدور مدار هذا الظن الذي دل هذا
الدليل القطعي على اعتباره وان كان الثاني فاجراء الاستصحاب فيه ممتنع اذا تغير الحيثية التي كان
ثبوت الحكم للعصير لاجلها لان المعلوم في الزمان الاول يعني قبل موت المجتهد انما كان حكم العصير من
جهة كونه متعلق ظن المجتهد الحي لا لكونه عصيرا فان اردت بقولك ان العصير كان حراما انه كان
حراما لذاته فكذب واضح لان حكم العصير لذاته لم يعلم وانما ظن به المقلد لقول مجتهده وان اردت به
انه كان حراما من اجل تعلق ظن المجتهد الحي به ولكون الاجتناب عنه من جزئيات وجوب اتباع
الظن الحاصل للمجتهد الحي فمسلم معلوم في الزمان السابق لان الموت يوجب تبدل موضوع هذا
الحكم الظاهري اما لزوال اصل الظن كما هو الحق او لزوال الحيوة الى موضوع اخر ومن الواضح
ان حكم شيء من الموضوعات لا ينسحب بسبب الاستصحاب الى موضوع اخر وبعبارة اخرى ان
ان اردت استصحاب الحكم الواقعي فهو غير معلوم في الزمان السابق ايضا وان اردت استصحاب
الحكم الظاهري الذي موضوعه ظن الحي فقد تبدل جدا فانه متعين ح كون الموضوع ظن الحي اما

اما بدعوى كونه قول المفتي يعني اخباره عن الواقع كالرواية الذي هو موضوع لوجوب عمل المجتهد بها
او بدعوى كونه مظنون المجتهد في احد الازمنة او كونه ظن المجتهد سواء كان حيا او ميتا مع
دعوى بقاء الظن بعد الموت فيغني قيام الدليل الواضح بل الادلة على بطلان كل من هذه الاحتمالات
كما ظهر طائفة منها من تضاعيف كلماتنا الماضية نقول ان هذه الدعاوى ليس على شيء منها
حجة واضحة بل تضياد لزم التقليد كون الموضوع ما قلناه اعني ظن الحي ولو للاصل الذي قد مر
انه لا دارد عليه بعنايته ما في الباب كون موضوع الحكم الماضي مشكوكا وقد مر في محله عدم
اعتبار الاستصحاب مع الشك في موضوعه ومنها ظواهر الايات والاخبار الدالة على
جواز التقليد فان المستفاد منها ثبوت الحكم المقلد فيه للمقلد مطلقا اذ لم يشترط في وجوب الحذر
عقيب الانذار المدلول عليه باية النفر بقاء المنذر ولم يقيد اطلاق الامر بالتعويل على اقوال
العلماء بصورة بقائهم وفيه اولا منع دلالتها على اصل التقليد وسند المنع في محله كما
فصلناه وثانيا منع اطلاقها في صورتي البقاء وعدمه لان ما عدا اية النفر لا يدل على وجوب
قبول قول العالم الا باستلزام العرفي من حيث ان الامر بالسؤال والرجوع الى العالم لو لم يقصد منه
العمل بقوله لكان لغوا وهذا الاستلزام امر معنوي لا اطلاق فيه بالنسبة الى شيء من الاحوال
فضلا عن حالتي الموت والحيوة واما اية النفر فغاية ما يفسد فوده لعلها يجيء رد وجوب
القبول من المنذرين الا حيا فانا ما بدلت على اشتراط وجوب الحذر ببقاء المنذرين كما قلناه
نظرا الى تعذر الحذر بمقدار الانذار القائم بنفس الحي وهو الملهم او لا يدل على شيء من
الاشتراط وعدمه بل يدل على ثبوت الحكم حال حيوتهم في الجملة فان كان الاول دل الاية على
شرطية الحيوة ح وان كان الثاني فلا بد في اثبات الحكم عند تغير هذه الحالة من الاستدلال
بالاستصحاب وقد مر جوابه لان احتمال مدخلية بعض الاحوال ما لم يدفع عن الموضوع بدليل
يكفي في عدم جريانه عند تغير هذه الحالة والحاصل ان الاية اما تدل على اشتراط الحيوة
او ساكتة عنه وعلى كلا التقديرين سقط الاحتجاج بالاطلاق وثالثا انها لو دلت على الجواز (رد جواز البقاء)
عارضها ما هو من اطلاق معاقد الاجماعات التي ندعي هي على فرض حجيتها بخبر بالاطلاق انما نحو

الخلاف الجزلان البقاء على تقليد الحي بعد موته عمل بقول الميت واستناد اليه كما هو ظاهر فيندرج تحت
ما انعقد على بطلان العمل بقوله من الاجماعات الصريحة والمستفادة من نفي الخلاف الظاهر بالتتبع
مثل ما سمعته من الك ولم وابن الجمهور والاحسائي وغيرهم ومنع كون البقاء على التقليد بعد الموت عملا
بقوله مكابرة واضحة فان العمل بقول الغير في العبادات عبارة عن تطبيقها على ما يقتضيه قوله
من الكيفية والانطباقات العارضة لاشخاص الاعمال المختلفة بتشخصاتها تتجدد على كل واحد منها
انه عمل بقول الغير كما يصدق العمل على كل واحد من معروضات تلك الانطباقات ومن هنا
يظهر الكلام في الاخذ الذي اشتمل عليه بعض العبائر الناقلة للخلاف في عدم جوازه من الميت كعبائر
الادلة المتقدم اليها الاشارة لان الاخذ والعمل والاعتماد والاستناد ونحوها من الافعال
القابلة للاستمرار مثل القعود والجلوس ابتداؤها وانتهاؤها سيان في الاندراج تحت اساميها الا انها
ليست من الامور الآنية التي تحصر مصاديقها فيما يوجد منها في الآن الاول الا ترى انه لو نهى عن
الجلوس في دار الميت وجب عليه الخروج عنها اذا كان قد جلس فيها حال حيوة صاحبها ولا
هذا ينظر حكم كفنها ما لضياد لو انقلبت يد الامانة الى العدوان ومما ذكرنا ظهر لك فساد ما في الفصول
من منع صدق العنوان عنوان التقليد على البقاء بدعوى انصرافه الى الابتدائي او دعوى
كونه حقيقة فيه فان دعوى الانصراف لا مستند لها من غلبة ونحوها ودعوى التجوز في الاستمرار
يدفعها ان التقليد اما عبارة عن نفس العمل او الاخذ للعمل وقد عرفت ان استمرار الاخذ اخذ واستمرار
العمل عمل مضافا الى قلة جدوى هذه الدعوى بعد ندرة ما اشتمل على لفظ التقليد من العبارات
الظاهرة او الصريحة في دعوى الاجماع كما قد سمعت ذكر طائفة منها في صدر المسألة فانها بين ما
يدل على بطلان العمل وما يدل على عدم جواز الاستناد وما يدل على عدم جواز الاخذ نعم
في محكي الرسالة المنسوبة الى الشهيد الثاني انه لا قائل بجواز تقليد الميت من اصحابنا السابقين
وعلمائنا الصالحين فانهم ذكروا في كتبهم الاصولية والفقهية قاطعين فيه بما ذكرنا من انه لا
يجوز النقل عن الميت وان قوله يبطل بموته من غير نقل خلاف احد فيها ولم احد غيره ما اشتمل
على لفظ التقليد غير ما سمعت من القاضي من نقل الاجماع عن ظاهر الاصوليين على عدم جواز تقليد

تقليد الميت فان قلت سلمنا ان البقاء على التقليد تقليد وان استمرار الاخذ اخذ لكن ندعي ان القول
ليس قول الميت بل قول الحي فان صدور القول منه لما كان حال الحيوة فلا جرم من انتسابه الى
ان الميت لا يصح لصدور شيء منه قلنا فلا معنى حينئذ لقولهم لا يجوز العمل بقول الميت حتى في الابتدائي
لان القول منحصر على هذا القول في قول الحي وانه لا وجه لمنع شمول ادلة التقليد لتقليد الميت
ابتداء فان الاخذ بقول الميت حقيقة اخذ بقول الحي مع ان المفصلين معترفون بعدم الشمول
والحاصل ان منع شمول الاجماعات للمستدام من التقليد اما مستند الى عدم كون استمراره تقليدا
او الى عدم كونه تقليدا للميت بل للحي وان كان تقليدا حقيقة وكلاهما واضح الفساد بالتأمل هنا
في دلالة الاجماعات واما اعتبارها وحجيتها في المقام فقد ظهر ما يدل عليه مما لا مزيد عليه
من ان هذه الاجماعات يشاهد على صدقها التتبع واعتراف امثال الشهيد بانه لا قائل من اصحابنا
السابقين بجواز تقليد الميت يوجب الكشف القطعي اما بدليل دل على ذلك بالخصوص او بعدم
الدوام تحت ادلة التقليد وكيف نحن نرى جمهور القوم في الفقه على دعوى واحد من
الاساطين الاجماع في المسألة فكيف عن هذه الاجماعات المستفيضة ومنها السيرة فان
جريان عادة السلف والخلف على بقاء تقليد المجتهدين بعد موتهم امر معلوم لا ينبغي انكاره
والا لو وصل الينا العدول لتوفر الدواعي لكثرة ابتلاء الناس بموت المجتهدين ولم يعهد له
الان من اهالي اعصار الائمة العدول الى تقليد الاحياء بعد موت المجتهدين وفيما من البلغ
ما نرى فان الناس في زمنهم ع كانوا بين اصناف ثلثة فمنهم من يأخذ معالم دينه من الامام
بلا واسطة ومنهم من يأخذ بروايات الثقات من اصحابهم ويعتقدهم التي هي بمنزلة الرواية
ويجتهد فيها ومنهم من كان يأخذ منهم الفتوى ويعمل بها تعبدا ونحن ندعي ان اغلب الناس
لو لم يكن كلهم كانوا بين القسمين الاولين وان كان الثاني منها اغلب لسهولة الاجتهاد في
ذلك الزمان وامكان تحصيل العلم او الظن المعتمد واي دليل دل على ان الفرقة الثالثة قد استمروا
على تقليد مجتهديهم بعد موتهم ايضا وعلم الامام ع ولم يردعهم مضافا الى ان تقليدهم كان
ايضا ربما يفارق تقليد عوامنا لعلمائنا لان ذلك التقليد كان اخذا من الواسطة فلا نعا

به الاخذ ممن يثق بظنونه الاجتهادية من غير استناد الى معصوم ع بسماع منه لان الاخذ ممن
سمع من الامام ع او ممن سمع من المجتهد من عدول زماننا ليس تقليدا له في شيء كما اوضحناه
بما مر ومنها لزوم العسر والحرج الشديدين لو الزم على المقلد العدول لان تعلم المسائل امر
صعب بعد موت المجتهد امر شايع فلو وجب العدول عن التقليد بموت المجتهد لزم العسر الواضح
والحرج البين المنفيان في الشريعة وجوابه المنع لان وجوب الرجوع مختص بموارد الاختلاف
وهي ليست بمثابة توجب العسر والحرج واما الاطلاع على الخلاف والوفاق فربما يمكن تحصيله في
يوم او يومين بمطالعة الرسالة او السؤال ونحوهما واي فرق بينه وبين من اراد التقليد في
ابتداء بلوغه مع ان ابتداء التقليد فيه من الصعوبة ما ليس في العدول فلو كان في العدول حرج
اسقط التكليف لكان في ابتداء التقليد اشد واولى نعم لو الزمنا عليه نقض الاثار السابقة الواقعة
على حسب فتوى الاول التي خالفها الثاني وتجديد الاعمال قضاء واعادة كما هو الحق عندنا كما
حققناه في باب الاجزاء فان انتفى العدول للعسر والحرج سقط التكليف به بالنسبة الى خصوص
نقض الاثار واما البقاء على التقليد في هذه المسألة في مستقبل الزمان فلا لان العسر الحاصل بنقض
الاثار لا يقتضي سقوط التكليف بالعدول بالنسبة الى الاثار المستقبلة ومن هنا ظهر ان الاستدلال
بلزوم العسر والحرج بناء على وجوب نقض الاثار على فرض العدول على جواز البقاء على التقليد
ليس في محله واما ما يقال من ان عسر العدول ليس لذاته نفسه بل في تكراره مقدار تكرار موت
المجتهد لامكان موت المجتهد الثاني الذي اختاره في التقليد ايضا ثم الثالث ثم الرابع وهكذا
وانه الفارق بينه وبين الشروع في التقليد ابتداء ففيه اولا ان العدول لكونه امرا هينا يمكن
الالتزام به في كل سنة مرة او مرتين من غير حرج فيه فكيف عن الالتزام به في تمام العمر كله
وثانيا انه العسر جيد ورود شيء لا يعلم الا الله تعالى اعني موت المجتهد فليس للمقلد
ترك العدول الذي هو قضية الوجوب لاحتمال ادائه الى الحرج بسبب احتمال موت
مجتهده الثاني والثالث ثم اعلم ان القائلين بالبقاء اختلفوا في وجوبه وجوازه واكثرهم
على الاول والتحقيق على فرض عدم وجوب العدول هو الثاني لان عدم جواز العدول عن

عن تقليد مجتهد الى اخر لا دليل معتد به عليه غير الاجماع وقاعدة الاحتياط التي مرجعها الى الاخذ
بالمعلوم فيما خرج عن تحت اصالة حرمة التقليد وشيء منها غير جار في المقام اما الاجماع فظاهر
لان الاجماع قد عرفت على وجوب العدول هنا واما الاحتياط فلدوران الامر بين المحذورين
وجوب البقاء ووجوب العدول ولو تمسك باستصحاب الوجوب ع ففيه ما مر في نظائره
غير مرة واستدل صاحب المفاتيح على الجواز بالاستصحاب ثم اعترض على نفسه بان هذا الجواز
كان في ضمن الوجوب فاذا ارتفع الفصل ارتفع الجنس ثم اجاب عنه بان الجواز حكم وضعي
عبارة عن صحة التقليد بمعنى اجزائه عن اشتغال الذمة والوجوب حكم تكليفي ولا يلزم من
انتفاء احدهما انتفاء الاخر ثم اورد عليه ايضا بان الحكم الوضعي انما استفيد من الحكم التكليفي
فلا انفكاك ثم اجاب بعنوان لا بالمنع قائلا بان مجرد الشك كاف في الاستصحاب ثانيا بان
التغيير انما هو في التقليد الابتدائي ونحن نمنعها في التقليد الاستمراري وانت اذا تأملت في
اطراف هذا الكلام تجد فيها مواقع للنظر الثاني الظاهر ان سائر شروط من الايمان والاسلام
والعدالة والعقل والعلم مثل الحيوة في كونها شرطا في الابتداء والاستدامة وبه نص المحقق الثاني
في حاشيته قال ومتى حصل للفقيه العدل الفسق والعياذ بالله او جنون او طعن في السن كثيرا
بحيث اختل فهمه امتنع تقليده لوجود المانع ولو كان قد قلده مقلد قبل ذلك بطل حكم تقليده
لان العمل بقوله في مستقبل الزمان يقتضي الاستناد اليه وقد خرج عن الاهلية لذلك فكان
تقليده باطلا بالنسبة الى مستقبل الزمان انتهى واستظهر في الفصول جواز التقليد بقاء في
الجنون الاطباقي ومطلقا في الادواري واستشكل في البقاء في صورة اختلال الفهم وهو بعيد
عن الصواب لان قضية الاصل عند الشك في الطريقية والحجية هو الاشتراط ولا معارض
لهذا الاصل ما يدل على عدم اشتراطها في البقاء سوى ما تخيل من عدم صدق التقليد على
الاستدامة او عدم كون القول قول غير مجتهد او قول مجنون وكلاهما قد ظهر جوابهما في البقاء
على تقليد الميت ولان ظاهر الشرطية عند اطلاقها تقتضي ذلك اذ ليس في كلمات الاصحاب المشترطين
لهذه الامور في المفتي ما يظهر منه اختصاص الاشتراط بابتداء التقليد ولان الاطلاق ما دل على

اعتبار بعض هذه الشروط كالعدالة من الاخبار نحو قوله ع في رواية الاحتجاج واما من كان من
الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه اه تتناول الخائنين كما تتناولها الرضوي الدالة على اشتراط
الايمان بقوله ع لا تاخذن معالم دينك من غير شيعتنا فانك ان تعديتهم اخذت دينك من
الخائنين الذين خانوا الله ورسوله وخانوا اماناتهم انهم ائتمنوا على كتاب الله فحرفوه
وبدلوه الخبر وان كان دعوى ظهوره في اشتراطه زمن الفتوى ممكنة ومثله في الدلالة
على اشتراطه مط باستناد دعوى الظهور المزبور ما عن كتاب الغيبة بسنده الصحيح الى عبد الله
الكوفي خادم الشيخ ابي القاسم بن روح الذي هو احد النواب حين سئل اصحابه عن كتب
اصحابه بعد ارتداده فقال الشيخ اقول فيها ما قاله العسكري ع في كتب بني فضال حيث قال
ما نصنع بكتبهم وبيوتنا منها ملاء فقال ع خذوا بما رووا وذروا بما راوا فان النهي عن
الاخذ باراء الشلمغاني مع ترك الاستفصال عن الاخذ الابتدائي والاستمراري يدل بالاطلاق
على اعتبار الاسلام مط وهذه الرواية ما قاله شيخنا ليس في سنده من يتامل فيه سوى عبد الله
الكوفي الذي يكفي في مدحه كونه خادم الشيخ ابي القاسم ره فيكون حسنا مع اعتضادها بالملاقاة
كلمات الاصحاب واما المناقشة في دلالتها بان المراد بما راوا اعتقادهم الفاسد الذي اوجب خروجهم
عن الحق بناء على كون كلمة ما مصدرية لا موصولة فلا تدل على حرمة الاخذ بفتاويهم في كتبهم فيدفعها
غلبة الموصولية مع ان المصدرية ايضا تقتضي الحكم بعدم جواز الاخذ بجميع ارائهم المندرج فيها
الفتوى ايضا لان قرينة العهد منتفية هنا ثم في قول العسكري ع وذروا ما راوا دلالة على اشتمال
كتبهم على الفتوى والراي ايضا فلا يتوهم اشتمالها على الاخبار خاصة كما ان فيه دلالة ايضا على ان
العبرة في الرواية اتصاف الراوي بالايمان حين تحملها فان بني فضال اختاروا الضلال بعد ان كانوا
على السداد وفي الفتوى باتصاف المفتي به حين العمل لا يق قول الشيخ ابي القاسم اقول فيها ما قاله
العسكري ع ليس رواية بل انما هو قول منه بالراي والقياس ره فلا حجية فيه لانا نقول فتاوى
مثل هذا الشيخ الجليل حجة كروايته لما مر غير مرة فانه لم يكن يقول بغير سماع منهم كما قال حين
سئل عما يفتي به من المسائل انك تقول فيها بالراي او سمعته من الامام ع فقال ولان اقع من السماء

السماء فتخطفني الطير احب الي من ان اقول ما لم اسمع وثانيا ان موضع الاستشهاد قول الامام لكتب
بني فضال الذي نقله هذا الشيخ ٢ الثالث اذا مات مجتهد فقلد في مسئلة البقاء و
العدول مجتهدا قائلا بالبقاء او العدول ثم اذا مات ايضا هذا المجتهد فان رجع الى من يوافقه
في الفتوى فيها فهو وان رجع الى من يخالفه فان كان مختار الثاني البقاء ومختار الثالث
العدول وجب عليه العدول ورجع الى الثالث في جميع المسائل الفرعية التي كان فيها باقيا على
تقليد الاول بحكم الثاني وهذا واضح لا ريب فيه وان كان العكس بان كان مختار الثاني العدول
ومختار الثالث البقاء ففي رجوع الامر بالبقاء الى خصوص المسئلة الاصولية التي كان مختار الثاني
فيها العدول ولازمه العدول في جميع المسائل الفرعية التي عدل فيها من تقليد الاول الى الثاني
الى الثالث ثانيا او الى ما عداها خاصة من هذه المسائل الفرعية وقضيته البقاء فيها خاصة دون
المسئلة الاصولية اشكال من حيث امتناع رجوع الامر بالبقاء اليهما معا للتناقض وعدم وجود مرجح
لاحدهما على الاخر لكن الذي يقوى في النظر ويقتضيه البداهة بعد التامل ارجاع الامر بالبقاء
الى خصوص المسائل الفرعية حذرا من لزوم تخصيص الاكثر اللازم على تقدير رجوعه الى خصوص
مسئلة البقاء والرجوع لان كل واحد من جزئيات الفرعيات التي قلده فيها محل لمسئلة البقاء
والحدوث فاذا قيل ان الامر بالبقاء يرجع الى ما قلده فيه في المسئلة الاصولية وهو العدول لزم
اختصاص اطلاق الامر بالبقاء بمسئلة واحدة وخروج باقي المسائل عن تحته واستهجانه واضح
ولان العام اذا كان بينه وبين بعض افراده مضادة ومناقضة فمن دخوله تحته يلزم اجتماع
النقيضين مثلا اذا دل الدليل على ان كل خبر عدل حجة ودل بعض الاخبار على عدم حجية الاخبار
فمن دخول هذا الخبر تحت عموم ذلك الدليل يلزم حجية هذا الخبر ولكنه ليس حجة لكونه نافيا
لحجية مطلق الاخبار التي هو من جزئياتها ايضا فهو حجة من حيث كونه خبرا وغير حجة من هذه
الجهة ايضا فلا بد من اخراج هذا الخبر عن تحت هذا الدليل فتدبر وايضا فلا خفاء في ان مراد
من امر بالبقاء هو البقاء على كيفيات ما صدر عنه من الاعمال لا البقاء على ما يلزم منه تغيير
تلك الاعمال ومن هذا الباب ما يجاب به عن الاشكال في دلالة الاية على حجية الاخبار بان اللازم

من حجيتها عدم حجيتها لصدق البناء على دعوى الاجماع من السيد على عدم حجيتها او في حجية الشهرة
بانها توجب عدمها لقيام الشهرة على عدم الحجية او في حجية الكتاب بان ظاهر جملة من الآيات حرمة
العمل بالظن فيلزم من حجيتها عدم حجية الظنون الكتابية الى غير ذلك من نظاير المقام التي يلزم
من الحكم باندراج بعض افرادها خروج بقية الافراد فان ذلك الفرد مما نقطع بعدم اندراجه
تحت عمومه او اطلاقه فالظاهر ان البقاء على تقليد المجتهد الثاني متعين ٢ الرابع قد عرفت
في صدر المسئلة ان الاردبيلي فيما حكي عنه وكذا العلامة على احتمال فيه الى جواز تقليد الميت مع
فقدان الحي مطلقا او في ذلك الافق واحتج عليه في محكي مجمع الفائدة بالضيق والحرج وبالاستصحاب
وحصول الحكم من الاستدلال ولم يتغير بموت المستدل ثم قال والظاهر ان الخلاف ظاهر كما صرح
به في كرى والجعفرية وكتب الاصول وليس بمعلوم كون المخالف مما يعتد به لكن عن كرى المخصوص
بيان مسائل الاصحاب وعدم اختصاص دليل الطرفين بالمخالف ولكن مع ذلك لا يحصل البراءة
به انتهى والتحقيق ان وظيفة المقلد بعد عجزه عن اخذه بقول الحي هو الاحتياط لانه طريق
القطع بالبراءة بعد انسداد باب العلم وتعذر العمل بالظن الخاص الذي هو قول الحي فان ادلة اشتراط
الحيوة من الاصل واطلاق الاجماعات وغيرها من الوجوه المتقدم اليها الاشارة كما يقتضي
عدم الفرق بين التقليد الابتدائي والاستمراري كذلك يقتضي عدم الفرق بين صورتي الاختيار
والاضطرار من غير فرق بينهما اصلا مضافا الى قاعدة اقتضاء الشرطية لذلك ايضا فاذا امتنع
الاحتياط لدوران الامر بين المتباينين ونحوها كالحرج الشديد مثلا اخذ بالشهرة المحققة
ثم المحكية ثم بما دونها من الامارات الظنية مراعاة للاقوى فالاقوى نعم اذا انحصر الامر في العمل
بقول الميت لزم متابعة اعلم الاموات لان وظيفة المقلد في الاجتهاد لقضية الانسداد وبقاء
التكاليف بديهية كما اعترف به الوحيد البهبهاني قده والمراد بالاقوى ما حكم مجتهده بكونه
اقوى لا ما هو اقوى في نظره لعدم معرفته باقوى الامارات جدا بحسب النوع فان كان
قد سئل عن مجتهده قبل اوان الاضطرار عن حكم حالتها واخذ منه المرجع من الاحتياط و
الشهرة ونحوها لم يتعد عنه ولو كان الظن الشخصي الحاصل له في المسئلة على خلافه لان الظنون

الظنون الخارجية المستندة الى امور اخرها وجبر اتفاقية التي قد تحصل للمقلد قبال ما جعله مجتهده
مرجعا من الامارات المفيدة للظن نوعا وبحسب الذات لا عبرة بها جدا كما يأتي ذكره في
تقليد الاعلم وان لم يكن قد سئل مجتهده عن حكم الاضطرار قبل عروضه ولم يكن في يده شيء
من الامارات التي عينها مجتهده في هذه الحالة فلا محيص له عن الاعتماد على ظنونه الشخصية
بحكم العقل والحاصل ان حكم المقلد حال الاضطرار هو العمل باقوى الامارات في نظر المجتهد
من الشهرة المحققة ثم الاجماع المنقول ثم الشهرة المحكية ثم اعلم الاموات حافظا للترتيب
بينها فان قدر على تعيينه بان كان سئله قبل الاضطرار او تمكن من السؤال عن تشخيص اقواها
لم يتعد عنها جدا وان ظن بخلافه وان عجز عن تعيين ذلك فالمتبع هو ظنه الشخصي من اي
شيء حصل وهذا الحكم اعني وجوب الاخذ باقوى الامارات على العامي انما ينتفع به المجتهد ان
سئله العامي عن العجز عن اخذه بقول الحي واما العامي فلا ينتفع به لعدم تمكنه من تميز اقوى
الامارات النوعية وقد اعترف الوحيد البهبهاني ره والمحقق الثاني باكثر ما بيناه من الامارات
عند فقد الحي فراجع وتامل ٢ الخامس لا يجوز الرجوع الى الكافر او العامي المسبوق
بالاجتهاد او الفاسق عند فقد المستجمع الشروط للاصل واطلاق كلام الاصحاب
الشامل لحالتي الاختيار والاضطرار وكان خفية الشرطية ذلك بل ويجب عليه العمل بالاحتياط
ثم الشهرة المحققة ثم المحكية كما عرفت في تقليد الميت عند تعذر الاخذ من الحي لكن اذا دار
الامر الى العمل بقول احدهم ففي تقديم قول الميت او تقديم قول الفاسق او العامي المسبوق
بالاجتهاد احتمالات ليس عندي مرجح لاحدها الا ان اطلاق النواهي الدالة على عدم
جواز الاخذ بقول الفاسق والمخالف يقتضي تعيين قول الميت او العامي واما بالنسبة اليهما
فالمتبع هو الظن الشخصي ان كان والا فالتخيير ٢ السادس اذا اختلف الاحياء في العلم
والفضيلة فهل يتعين تقليد الافضل او يتخير بينه وبين تقليد المفضول حدث لجماعة ممن
تأخر عن الشهيد الثاني قول بالتخيير بعد اطباق من تقدم عليه ظاهرا على تعيين الافضل
وهو خيرة المعارج والارشاد ونهاية الاصول والذكرى والمنية للعميدي والدروس والعوا

والذكرى والجعفرية للمحقق الثاني وجامع المقاصد وتمهيد الشهيد الثاني والزبدة وحاشيته
للمازندراني وصاحب الرياض على ما حكي عنهم جميعا وادعى عليه جماعة من العامة ونسبه في
محكي النهاية الى الاشهر بين اصحابنا وجعله في محكي التمهيد هو الحق عندنا وفي المنية هو قول
الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وادعى عليه الاجماع صريحا المحقق الثاني في محكي حاشيته
يع وكذا المرتضى ره في محكي الذريعة بناء على ان عندنا من مثله صريح في دعوى الاجماع وذهب
في المفضول الى التخيير وفاقا للحاجبي والقاضي والعضدي وجماعة من الفقهاء والاصوليين
كما حكي عنهم والحق الذي لا ريب فيه هو وجوب تقليد الافضل لان العنوان الذي نتكلم فيه الان
هو ما اذا علم اختلاف الفاضل والمفضول ثم نتكلم بعد الفراغ عن المسألة في اطرافها التي منها
صورة الجهل بالاختلاف وينبغي اولا تقرير الاصل في المسألة فنقول لا ريب ان هذه مسألة اصولية
يبحث فيها عن الطريق الموصل للمقلد الى الاحكام الشرعية فان كون التقليد من الامور التعبدية
كما حققناه قبال من الكرم وجعل قول المجتهد واجب العمل لكونه احد الامور المفيدة للظن كما
القمي ره لا ينافي كونه طريقا جعليا الى الواقع ولا ريب ان مرجع الطريق التعبدي الى العمل بغير العلم
وترك تحصيل اليقين بالبراءة عن الشغل الثابت فاذا شككنا في كون شيء طريقا تعبديا او لا
كان قضية الاصل الاولي فيه العدم وقد اشرنا الى ذلك في صدر المسألة ولعل هذا الاصل اتفاقي
بينهم كما اعترف به شيخنا قده ولم اجد نكيرا له غير ان الفاضل القمي ره بعدما اجاب عن الدليل
العقلي احتج به على تعيين الاعلم من ان الظن الحاصل من قوله اقوى بان مدار التقليد ان كان
على الظن دار مداره من قول اي شخص حصل وان كان مبناه على التعبد فلا معنى لملاحظة الاقوائية
ثم اعترض على القول بالتخيير بان الاصل حرمة العمل بالظن خرج الاقوى بالاجماع ولا دليل على العمل
بالاضعف ثم اجاب بعضه بانا قد ذكرنا سابقا انه لا اصل لهذا الاصل واشتغال الذمة ايضا لم يثبت
الا بالقدر المشترك المتحقق في ضمن الادون والاصل عدم لزوم الزيادة وهذا الكلام لعله
من متفرداته اذ لم اجد من قال ان قضية الاصل الاولي جواز العمل بمطلق الاعتقاد الراجح
الشامل للظن فان كل من دخل في المسألة ذكر الاصل على الوجه الذي قررناه مرسلا له ارسال المسلمات

المسلمات ولم يناقش احد من المجوزين في هذا الاصل بل ادعوا قيام الحجة الشرعية على خلافه ولعل مراده قده
برابع الاصل الثانوي المستفاد من دليل الانسداد وقد مر في تقليد الميت ان بعض مقدماته مثل انسداد
الظن الخاص للمقلد مما لا يتم واما ما ذكره اخيرا من عدم ثبوت الاشتغال الا بالقدر المشترك المتحقق في
ضمن الادون ففيه انه بعد البناء على كون التقليد امرا تعبديا ثابتا بالادلة الشرعية مخالفا للاصل وهو خلاف
ما توهمه من ان الاصل جواز العمل بالظن يعرف جوابه من الجواب عن الاصل الثاني من الاصول التي
قد يحتج بها في اثبات التخيير ثم لا يتوهم ان الاحتياط في هذه المسألة الاصولية معارض بالاحتياط
في المسألة الفرعية كما اذا كان قول المفضول موافقا للاحتياط لان الاحتياط في المسألة الاصولية
مقدم على الاحتياط في المسألة الفرعية بقاعدة المزيل والمزال كما يظهر بالتامل اذا تقرر ذلك
فاعلم ان للقائلين بالتخيير وجوها الاول الاصل المقرر تارة باستصحاب التخيير الثابت فيما اذا
كانا متساويين في العلم اولا ثم فضل احدهما على الآخر فان زوال هذا التخيير بحدوث الفضل
في احدهما غير معلوم فيستصحب واخرى بان الشك في المسألة دائر بين التخيير والتعيين فيما
علم وجوبه في الجملة اعني التقليد فيرجع الى اصالة البراءة على القول به في امثال ذلك كما اذا ثبت
وجوب عتق رقبة في الجملة وشك في وجوب عتق المؤمنة عينا او التخيير بينها وبين الكافرة
وثالثا بان المرجحية امر توقيفي كالحجية فلا بد في ثبوتها لشيء من قيام حجة شرعية عليها و
قضية الاصل عدمها حتى تثبت وانت بعد التامل في الاصل الذي قررناه عرفت فساد
هذه الاصول اما الاول فلان التخيير الثابت حال المساواة انما كان للعلم بعدم ترجيح احدهما
على الآخر في العلم وهو مما يشك في كونه مرجحا واذا انتفى هذا العلم بحدوث ما يحتمل كونه
مرجحا اعني الفضل في احدهما امتنع الاستصحاب ثم لما مر غير مرة من ان الحكم المستصحب اذا
انيط بشيء دار مداره وجودا وعدما وهذا الاستصحاب نظير الحكم بنجاسة الحيوان المتكون
شرعا طهارته ونجاسته باعتبار استصحاب النجاسة الحاصلة له حين التولد بلا انات
الدم فان قلت نحن لا نستصحب التخيير بل نستصحب جواز الرجوع الى المفضول الثابت
له قبل حدوث الفضل للآخر فان هذا الجواز كان مناطه صفة الاجتهاد والعلم القائمين به

دعها بانها نعبد حدوثه كالابيح قلنا هذا الجواز ليس الجواز الاباحي المقابل للاحكام الاربعة
بل المراد به الوجوب التخييري وتسميته جوازا انما هو باعتبار الرخصة في تركه الى البدل فالمحذور
ح باق بحاله واما الثاني فلان الشك في التعيين والتخيير يتصور في مقامات احدها
ان يكون التخيير المشكوك فيه التخيير العقلي العارض للافراد اذا تعلق الحكم بالطبيعة ومرجعه الى
الشك في الاطلاق والتقييد نحو ما اذا ثبت وجوب طبيعة العتق وشك في تقييدها بالايمان
وعدمه الثاني ان يكون التخيير شرعيا مثل ما في الصوم والعتق في الكفارات الثالث ان يكون
التخيير عقليا ناشيا من تزاحم الواجبين العينيين ومرجع الشك في التخيير والتعيين ح الى الشك
في ترجيح احد المتزاحمين على الآخر وعدمه بعد القطع باشتمالهما على مصلحة الوجوب العيني لو خلا
عن المزاحمة والمعارضة والبناء على التخيير للاصل على القول به انما هو في القسمين الاولين واما القسم الثالث
فاصالة الاشتغال فيه محكمة فاذا وجب انقاذ كل غريق عينا ودار الامر بين انقاذ العالم او الجاهل
وشك في رجحان العالم لم يمكن الرجوع الى البراءة بالنسبة الى تعيين العالم لان الشك ليس في وجوبه
العيني ليدفع بالاصل كما في عتق المؤمنة او الصوم مثلا اذ المفروض انه لا شبهة في وجوبه عينا نحو
انقاذ الجاهل بل في ترجيح احد العينيين على الآخر باعتبار تضمنه شيئا يحتمل المرجحية فالمرجع
الاحتياط او التخيير العقلي الناشي من جهة المساواة وحيث لا سبيل الى التخيير لعدم حكم العقل به مع احتمال
وجود المرجح في احد الجانبين تعين الاحتياط المبرئ للذمة الحاصل في ضمن الاخذ بواجد الاحتمال
ثم ان الشك في التخيير والتعيين قد يرجع ايضا الى الشك في ترجيح احد الاحتمالين اللذين لا ثالث
لهما على الآخر اذا لم يوافق احدهما اصلا من الاصول نحو ما اذا دار حكم الشيء بين الوجوب
والحرمة وكان في احد الاحتمالين ما يحتمل كونه مرجحا نحو موافقة الشهرة وهذا غير الشك في
التعيين والتخيير الناشي عن التزاحم وعدم جريان البراءة هنا اوضح من عدم جريانها في باب
التزاحم لامكان القول فيه بان الواجب بعد تزاحم الواجبين انما هو القدر المشترك بينهما
لعدم امكان الجمع والطرح وانتفاء ما ثبت كونه مرجحا في احدهما بخلاف المقام فان
ارجاع التكليف الى القدر الجامع بين الاحتمالين اعني القدر المشترك بينهما ممتنع فلا بد

ح من الاخذ بالمعلوم عند امتثال الحكم الظاهري الذي هو التخيير العقلي اعني اختيار ما
يحتمل ترجيحه لموافقة الشهرة ونحوها اذا عرفت هذا فاعلم ان الشك في التخيير والتعيين في
مسئلتنا هذه ليس من القسم الاول الراجع الى الاطلاق والتقييد ولا من القسم الثاني الراجع
الى التخيير الشرعي لان ثبوت الحكم دلونا انا غير مقطوع به لكل واحد من الفردين المحتمل تعين
احدهما في هذين القسمين بخلاف المقام فان الحجية الثابتة علم ثبوتها لقول كل من المتعارضين
وايضا انا نعلم قطعا ان غير محتمل التعيين منهما كالمفتي ليس واجبا عينيا وقول كل واحد
من المجتهدين المتخالفين ما يحتمل كونه هو الواقع المفروض وجوبه عينا فتعين كونه من احد
القسمين الاخيرين اللذين عرفت ان قضية الاصل فيهما التعيين وهل هو من القسم الرابع الى
التزاحم او القسم الراجع الى تعارض الاحتمالين الظاهر هو الاخير لان حقيقة التقليد عبارة
عن الجعل قول المجتهد طريقا تعبديا للمقلد الى الواقع فعند اختلاف المجتهدين يقع التعارض
بين الطريقين ايضا فاحدهما يعين الواقع في الوجوب والآخر في الحرمة فالتخيير الذي يحكم به
العقل ح ليس من باب التخيير الناشي من اشتمال كل من المتزاحمين على مصلحة التكليف كانقاذ
النفس من الهلاك للقطع باختصاص المصلحة المقتضية لجعل الطريق اعني اصابة الواقع باحدهما
بل هو من باب التخيير الناشي من تعارض احتمال مؤدى احد الطريقين كالوجوب لاحتمال
مؤدى الطريق الآخر كالحرمة مثلا فالتخيير الذي يضطر اليه العقل بعد الياس عن التوقف الذي
كان على طبق القاعدة في تعارض الاحتمالات والحجج لولا قيام الاجماع على خلافه ليس الا التخيير
الذي يحكم به عند دوران الامر بين مؤديهما مع عدم موافقة الاصل لشيء منهما وقد عرفت
ان قضية القاعدة في مثله الوقوف على ما يحتمل فيه الترجيح والحاصل انه اذا تعارض الحجتان علم
كون الطريق احدهما خاصة لان الطريق عبارة عما يجب الاخذ به فعلا ولا يمكن الاتصاف بالوجوب
الفعلي الا احد المتعارضين وحينئذ لا سبيل للعقل الى تعيينه بتخيير بينهما اذا قطع بالمساواة فاذا
قام احتمال الترجيح في احدهما وقف عنده فلا يحكم بالتخيير لانه طريق للعلم بالبراءة عن
التكليف الظاهري نظرا الى عدم منافاة الاخذ به للتخيير ولا يجوز له البناء على البراءة كالتباس

ولعل هذا هو الوجه في اتفاق ظاهر الاصحاب على ان الاصل الاولي هنا يقتضي الاخذ بقول
الافضل مع ان جماعة من المحققين مذهبهم في باب دوران الامر بين الاطلاق والتقييد
او التخيير والتعيين هو الاطلاق والتخيير فهذا من الشواهد الواضحة على خروج ما نحن فيه اعني
وجوب تقليد الاعلم وجوازه عن المقامين فان قضية ادلة اجرائهما حكمهم بان قضية الاصل
هنا الجواز كما لا يخفى ومن هنا ظهر ما في كلام الفاضل القمي المتقدم اليه الاشارة من ان
الاشتغال لم يثبت الا بالقدر المشترك الموجود في ضمن الاول دون خصوصية انتفاء القدر المشترك
هنا بحيث امكن جعله موضوعا للحجية نظير انتفائه في دوران الامر بين الاحتمالين ولعل
نظره في هذا الكلام الى ارجاع التقليد الى امر تعبدي غير مربوط بالحجية والطريقية كمتابعة
قول العالم من حيث هو لا من حيث كونه طريقا الى الواقع فزعم ان التقليد ح واجب من الواجبات
التعبدية المحضة نحو اكرام العالم واعانته وان الشك في وجوب متابعة الفاضل عينا او تخييرا
بينه وبين المفضول مثل الشك في وجوب عتق المؤمنة عينا او تخييرا بينه وبين عتق الكافرة
وهو سهو لان متابعة المقلد للمجتهد ليس الا كمتابعة المجتهد للراوي في الرواية فالفتوى
والرواية طريقان الى الواقع الذي هو المطلوب من جعلهما طريقا فاذا تعارض الفتويان
اشبه الطريق والحجة ح وقضية القياس ح على ما ذكرنا في التعادل والتراجيح عند تعارض
الطريقين هو التوقف لولا ان لكن قام الاجماع على بطلانه فانحصر المناص في مطالبة الترجيح
ولو احتمالا لاتم الاخذ به والا فالتخيير ثم اعلم ان هذا الجواب عن الاصل المزبور انما يناسب
مذهب من يعتمد على كل ظن في مقام ترجيح احد الاحتمالين ولو لم يعتمد عليه في مقام ترجيح
احد المجتهدين في التخيير الشرعي فمن له عن ذلك وليس في محله فالجواب عنه ان البناء على التخيير
لاصل البراءة انما يتجه اذا شك في ثبوت التكليف واما اذا شك في ارتفاع التكليف الثابت
باعتبار الشك في طرو التخصيص على دليل هذا التكليف فالحكم الاصل يقتضي التعيين ح و
الكلام في وجوب تقليد الاعلم عينا او تخييرا كلام في القدر الخارج عن تحت ما دل على عدم جواز العمل
بغير العلم فالقدر المعلوم الذي يجب الاقتصار عليه ليس الا العمل بقول الاعلم وهو واضح

واضح واما الاصل الثالث فقد ظهر ضعفه ايضا مما قدمناه لان الشك في ترجيح احدى الحجتين
المتعارضتين على الاخرى شك في حجية المرجوح فعلا واصالة عدم الحجية ح محكمة بعد عدم قيام
دليل عليها من عقل او نقل اما النقل فلان الدليل الدال على حجية العالم لا يمكن شموله لصورة
التعارض للقطع بمخالفة احد المتعارضين للواقع وتعيين احدهما دون الاخر ترجيح بلا
مرجح فلولا قيام الاجماع على بطلان الطرح والتوقف لكان قضية القواعد ذلك لكن بعد
ملاحظة هذا الاتفاق قضى العقل بالتخيير واما العقل فلعدم ذهابه الى جواز اخذ المرجوح
مع وجود الراجح الظني في التخييرات التي تستند في حكمها للتخيير سيما اذا كان الشك في رفع التكليف
الثابت بالاصل والعمومات اعني حرمة العمل بقول الغير وما قرع سمعك من ان المرجح كان التخيير
يحتاج الى دليل فانما هو في التخيير الشرعي الثابت بالحجية وستعرف ان نحو هذه الحجة منتف هنا
وبالاحاطة بما ذكرنا تقدر على ابطال كل اصل يتمسك به هنا على حجية المفضول ومن ادلة المثبتين
اطلاقات الكتاب والسنة الواردة في مشروعية التقليد بناء على دلالتهما عليها كآيتي النفر و
السؤال وآية حرمة الكتمان فان اهل العلم شاملة بعمومه للمفضول ايضا فالامر بالسؤال عنه يدل
على وجوب قبول قول كل واحد منهم على حد سواء سيما بعد ملاحظة غلبة تفاوت مراتب العلم
وندرة مساواة اهله فيه وشيوع الاختلاف بينهم فان الامر بالرجوع الى اراء الطائفة المختلفين
في العلم دليل اخر على اشتراك الجميع في مصلحة الرجوع وهكذا آية النفر فان ايجاب الحذر بعد
الانذار المتفقهين من غير ما يدل على اختصاص الحكم بانذار الافقه مع جريان العادة بتفاوت درجات
مراتبهم يفيد حجية انذار كل منذر سواء كان مفضولا او افضل وهكذا الكلام في كل ما ورد
من الاخبار في تقليد الميت كخبر الاحتجاج والتوقيع الرفيع واخبار الحكومة وخصوص ما ورد
في حق زرارة وابان والثقفي والعمري ويونس وامثالهم فان المستفاد منها ومن غيرها مما ورد
في حجية العلماء كقولهم ع علماء امتي كانبياء بني اسرائيل وقولهم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
عدم تعيين الافضل بل التخيير بينه وبين المفضول وبها يخرج عن الاصل القاضي بالاقتصار على
الافضل والجواب بعد الغض عما في دلالتها على جواز اصل التقليد من المناقشات الواضحة المتقدم الى

جملة منها الاشارة سابقا انه لا دلالة في شيء منها على تساوي الافضل والمفضول عند اختلافهما في
حكم المسئلة لا من حيث الاطلاق ولا من حيث العموم ولا من جهة اخرى فان منها ما ورد في مقام
جعل العلماء مرجعا للجهال القاصرين عن ادراك معالم دينهم بانفسهم فلا يدل الا على انحصار الحجة في هذه الطائفة
فلا يجوز الرجوع الى غيرهم واما ان كل واحد منهم حجة مطلقا اذا وجد المعارض فلا دلالة له ومنه
قوله تعالى فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون فان اضافة اسم الجمع الى الجمع لا يفيد الا تعلق الحكم بجنس
الجمع فلا يستفاد منها الا حجية جنس العلماء حتى لو احتملنا اشتراط اتفاقهم في اصل المرجعية وانهم
اذا اختلفوا كان المرجع غيرهم لم يكن دفع هذا الاحتمال باطلاق او عموم فيها فضلا عما لو التزمنا
بالحجية مع الاختلاف ايضا واحتملنا ترجيح احد المتخالفين على الاخر باعتبار ما فيه من المزية التي
ليست في الاخر الا ترى انه لو قيل للمرضى ارجعوا الى الاطباء في مقام بيان المرجع لم يستفد منه الا
عدم جواز الاستعلاج من غير هذا الجنس بحيث لو اختلف الاطباء في العلاج فربما يتوقف
ح في مراجعتهم طرا فضلا عن مرجعية كل منهم تخييرا وهذا نحو المطلقات الواردة في مقام بيان
حكم اخر التي لا يرتفع بها شيء من جهات الشك ويؤيده ان السؤال ثانيا عن حكم اختلاف المرجع
ح ليس الا عم جوابه عن الحكم الاول بحيث لو لم يحكم بعدم كونه مرجعا واساسا او عدم مرجعية خصوص
احد المتخالفين عينا لم يكن منافيا لما تقدم من الامر بالرجوع اليهم ومنها ما دل على وجوب الرجوع
الى كل واحد واحد عينا على نحو العام الاصولي فيستفاد منه ان كل واحد من العلماء حجة شانية لولا
المعارض واما معه فلا دلالة فيه ايضا على حكم لان الحكم بدخول المتعارضين معا تحته محال ودخول
احدهما المعين دون الاخر تحكم نحو ما اذا وجب انقاذ كل غريق عينا ووقع التزاحم بين الانقاذين
فان الدال على وجوب العزيمة لا سبيل الى تناوله لهما ولا لاحدهما المعين بل الغير المعين فيرجع
الامر في الترجيح او التخيير الى ما يراه العقل وقد عرفت انفا ان شغل العقل في نحو هذا التخيير
الاقتصار على ما يحتمل رجحانه على الاخر ولو سلم حكمه ح بالتخيير فهذا خروج عن الاخذ
بالاطلاقات ومن هذا الباب اية النفر واية الكتمان وقول الحجة عجل الله فرجه في التوقيع الرفيع
الشريف فارجعوا الى رواة احاديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله فان قضية الايتين وجوب الحذر

الحذر والقبول بعد كل انذار واظهار وكذا قوله ع فانهم حجتي يدل على حجية كل من الرواة عينا
بحيث ان الملحوظ فيه عدم المعارض واما معه فلا يستفاد منه حجية احد المتعارضين تخييرا او
عينا لانه يحكم العقل فيه بالتخيير ان علم التساوي في الاحكام وبالجملة هذا القسم والقسم الاول لا
ينفعان في افادة التخيير الشرعي بين الحجتين المتعارضتين حتى يتناول لا باطلاقهما موضع النزاع
اعني تعارض الافضل والمفضول منها ما لا يابى عن الدلالة على التخيير الشرعي بينهما بنفسه لو لم يكن
قد ورد في مقام بيان حكم اخر فالفرق بينه وبين الاولين انهما قاصران عن افادة التخيير شانا
بخلاف هذا القسم فان له اهلية لو اقتضى المقام له ومن هذا الباب قوله ع في خبر ابي خديجة المانع
ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم شيئا من قضايانا الخ فيكون اطلاق الرجل شاملا لكل واحد من
المتعارضين فيدل على التخيير الشرعي فان امتثال الاوامر المطلقة يحصل باتيان بعض الافراد مخيرا
فيها لان قاعدة الاطلاق وقبح الاغراء بالجهل يقتضيان البناء على التخيير في مقام الامتثال ولا ينافي
كونه تخييرا شرعيا تسميته تخييرا عقليا ايضا لان المراد به استناد التخيير الى حكم العقل بالاطلاق
وقبح الاغراء بالجهل ونحوه ما في المقبولة ولكن انظروا الى من كان منكم قد روى حديثنا الخ و
قوله ع في خبر الاحتجاج واما من كان من الفقهاء صائنا لنفسه حافظا لدينه الى ان قال فللعوام
ان يقلدوه فان الظاهر من الموصول ارادة جنس المفرد دون الجمع او الاستغراق فالمعنى ان
للعوام تقليد احد من الفقهاء الموصوفين بالاوصاف المزبورة وهذا يشمل باطلاقه صورة
الاختلاف كما مر وروي ان ابا الحسن ع كتب جوابا عن السؤال عمن نعتمد عليه في الدين اعتمدا
ثابتا على كل مسن في حبنا كثير القدم في امرنا وهذا ايضا يدل على التخيير كقوله انظروا الى رجل
لان الاعتماد على كل مسن عينا لا يجوز الا فرضه حينا فيحمل على التخيير ونحوها من هذه الاخبار
ونحوها مما يشاركها في افادة التخيير انها وردت نهيا عن الرجوع الى فقهاء المخالفين ورواتهم
وحكامهم فلا يستفاد منها الا جعل فقهاء الشيعة مرجعا لعوامهم لعدم ورودها على هذا الفرض
في مقام بيان الحجة الفعلية حتى يحتج باطلاقها بل في مقام تشخيص المرجع عن غيره في الجملة ومما
يدل عليه ان ابن حنظلة سئل ثانيا عن حكم صورة الاختلاف فقال فان اختار كل منهما الى المتحاكمين

رجلا من اصحابكم فاختلفا في حكمكما فان قوله ع انظروا الى من كان منكم اه لو كان فيه اطلاق
لصورة التعارض لم يكن لهذا السؤال ثانيا وجه ولكان تعيين الامام ع الاعدل الافقه عند التعارض
مخصصا لاطلاق الاول ولا يذهب اليه ذاهب واولى بعدم الاطلاق من الجميع ما في رواية الاحتجاج
الوارد لبيان الفرق بين علمائنا وعلماء اليهود لا في مقام بيان التكليف الفعلي المحتاج اليه لان
السائل كان يعلم ان تكليف عوامنا هو الرجوع الى علمائهم فلا شيء فيه يقتضي الاخذ باطلاق
قوله ع اما من كان اه بعد وروده في هذا المقام وبالجملة الانصاف ان الاستناد في حكم مخالف
للاصل والاجماعات المعتضدة بالشهرة الى نحو هذه الاطلاقات التي كانت بمرأى من اصحابنا النافين
القائلين بعدم التخيير في غاية الاشكال سيما مع عدم استجماعها شروط الحجية فان خبر الي خديجة
ضعيف بسنده وعمر بن حنظلة لم يوثقه غير الشهيد الثاني ره اخذا من غير كتب الرجال
ورواية الاحتجاج في اعلى مراتب الضعف لكونها من تفسير العسكري ع الذي لا يعمل بها غير
الاخباريون وان كان فيها شواهد الصدق موجودة ومما ذكرنا ظهر الجواب عن الاخبار الواردة
في فضل العلماء رض مثل قوله ص علماء امتي كانبياء بني اسرائيل واما النبوي الوارد عن طرق
العامة اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم فالاحتجاج بعد فرض حجيته موقوف على
العلم باختلاف اصحابه رض في حكم المسئلة واني للمستدل باثباته مع امكان دعوى العلم او الظن
القوي بعدم اختلافهم كما هو الشان في حق كل جماعة ياخذون معالم دينهم من شخص واحد
سماعا من نبي او وصي او مجتهد بل في موضعين منه دلالة على اتفاق الصحابة احدهما مادة
الاهتداء الى الحق والوصول اليه عند اختلاف المعتمد عليهم لا يمكن الا بمتابعة احدهم مع انه ص
اخبر بحصول الاهتداء في متابعة الجميع والثاني التشبيه بالنجوم فانها طرق قطعية يتوصل
السالك بكل واحد منها الى القصد فكما ان الوصول الى الموضع المهم يمكن بمتابعة كل واحد
من النجوم كذلك ينبغي كون شان الصحابة كذلك ايض والا لعري التشبيه عن المعنى فضلا
عن الفائدة ولا ريب ان هذا لا يتصور ولا يتعقل مع اختلافهم في الاحكام واما الاخبار
الخاصة الواردة في حق العدد ومن من اصحاب الائمة ع فبما ذكرنا ظهر الجواب عنها ايض انه اذا لم يعلم

لم يعلم ان معاصر الثقفي مثلا من اصحاب الائمة ع كان فيهم من يخالف قوله قوله فيما يحكم به من
المسائل وكان اعلم وافقه من الثقفي حتى يتم الاطلاق في قوله ع عليك بالثقفي في جواز الاعتماد على
قوله ع وهكذا الكلام في بقية الاصحاب المامور بالرجوع اليهم كابان وزرارة وزكريا بن آدم
ويونس ونحوهم بل الظاهر من وثاقتهم واعتماد الامام ع عليهم وتعيينهم المرجع من بين الاصحاب كونهم
افضل من غيرهم او مطابقة قولهم للواقع ومن هنا قال في يع وغيرها ان نصب المفضول للقضاء
جائز من الامام ع لان نقصانه مجبور بنظره الشريف وفيه ايض دلالة على ان المفضول من حيث
هو لا يليق بشيء من مراتب القضاء والفتوى مع وجود الافضل منه والحاصل ان اصحاب الائمة
وان لم يكونوا كاصحاب النبي ع في اتفاق كلمتهم واتحاد قولهم لمساس الحاجة احيانا الى اختلافهم
لتقية ونحوها دون اصحاب النبي ص الا انه كان في غاية القلة فلو سلمنا تحقق مخالفة قول بعض
هؤلاء المرجع لغيره الافضل من الاصحاب نقول ان مجرد المخالفة الواقعية غير كاف في التمسك
باطلاق الامر لاثبات حجية قوله عند علم المستفتي بالخلاف بل لابد مع ذلك من ثبوت العلم بالخلاف
لانا لا نقول بتعيين الاعلم عند الجهل بالخلاف كما ستعرف فحيث لم يثبت علم مقلدي ابان مثلا
بالاختلاف بينه وبين غيره لم ينفع الاطلاق في شيء نعم لما كان صورة الجهل بالاختلاف
في الجملة مقطوعا بها كما يشهد به عدم جريان عادة المقلدين بالفحص عن المعارض فلا جرم
من دلالة هذه الاوامر على جواز تقليد المفضول عند الجهل بالاختلاف ومما ينبغي من ادلة
المثبتين انه اذا لم يكن المفضول قابلا للتقليد كان مساويا للجاهل وقد دل الاعتبار والآثار
في غير موضع من الكتاب على نفي الاستواء واجيب بانها بالدلالة على العكس اولى لان المفضول
وبين جاهل في مقابل الافضل في مقدار من العلم فلو جاز تقليده كما يجوز تقليد الافضل كانا متساويين
ولا يرد ان المراد من قوله تع هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون نفي مساوات
العالم بكل شيء والجاهل بكل شيء فلا ينفي مساواة العالم بالكل والجاهل بالبعض لان سلب
العلم بالكل تارة يتحقق في ضمن السلب الكلي واخرى في ضمن السلب الجزئي فالمراد بقوله لا يعلمون
عدم العلم بما يعلمه العالمون بالكل سواء حصل العلم بالبعض ايض ام لا مع ان العلم المطلق والجهل المطلق

مالايكاد يوجد في شخصين من المكلفين وتنزيل الاية على نفي المساواة بينهما تنزيل على الفرض
النادر او المعدوم فالظاهر ارادة العلم والجهل الاضافيين وعليه يتم الجواب لكن الانصاف عدم
تمامية شيء من الاستدلالين لان الظاهر كون المراد بنفي المساواة نفيها من جميع الجهات
لا من كل جهة فلا يلزم تفاوت العالم والجاهل من كل جهة بل يكفي اختلافهما في بعض الجهات
كالفضل والمرتبة او اكثرها فتدبر ومنها ما اشار اليه في الفصول من ان تقليد المفضول
لو لم يكن جائزا لما جاز لمعاصري الائمة تقليد اصحابهم بل كان يلزم عليهم اخذهم عنهم
بلا واسطة او العمل باخبارهم لان القائلين بوجوب تقليد الاعلم يوجبون الرجوع الى
رواياته ايضا اما الملازمة فثابتة بالاولوية لان الامام اولى بالاتباع عينا من المجتهد الاعلم
واما بطلان التالي فبالضرورة والبداهة لان عوام زمن الامام كانوا ياخذون معالم دينهم
من اصحابهم ولا يقتصرون على الاخذ منهم وروايته ابان بن تغلب كالصريحة في نفي ذلك
والسيرة المستمرة شاهدة عليه وجوابه ان الرجوع الى الصحابة مسلم لكنه غير مجد وانما المجدي الرجوع
اليهم مع العلم بالاختلاف وهذا غير معلوم بل علم عدمه كيف لا من ان مخالفة الامام توجب القطع
ببطلان الفتوى ولم نسمع احدا يدعي جواز التقليد مع العلم بالبطلان فضلا عن وقوعه هذا
من ان قياس المجتهد الاعلم بالامام فيه ما يشمئز منه النفس كما لا يخفى واما ما ذكر من انه كان
عليهم العمل بالرواية ففيه ان المقلد ليس له اهلية لذلك ولو فرض الكلام فيمن كان له اهلية
التقليد والعمل بالرواية بناء على جواز هما في حق اصحاب الائمة لعدم الفرق بين الفتوى
والرواية في هذا الزمان فنقول ان الاخذ بالفتوى لمعارضة بالرواية كالاخذ باحد
الخبرين المتعارضين ولا ربط له بالمقام وهو واضح ومنها السيرة المستمرة بين اهل
التقليد من السلف الى هذا الزمان اذ من المعلوم ان عوام كل عصر في كل مصر من يومنا هذا
الى زمن الائمة لم يشدوا رحالهم في طلب المجتهد الاعلم الى الاطراف والجوانب بل كانوا يعتمدون
على قول كل فقيه جامع لشرط الفتوى واختلاف مراتب اهل العلم والادراك في طائفة الفقهاء
والمجتهدين والرواة والمحدثين لا يزال كان ثابتا وكذلك ابتناء المفضولين من الصحابة ولم نسمع

نسمع لان احدا من الائمة والصحابة منع عن الاخذ بقول الفقيه والزم بالرجوع الى الافقه
مع ان التقليد من الامور المهمة التي ينبغي كمال الاهتمام بشانها وقد تمسك بها جماعة منهم
الحاجبي والعضدي على ما حكي عنهم وجوابها ايضا ظاهر مما قدمناه في الاخبار الخاصة لان اختلاف
صحابة النبي والائمة كان نادرا في الغاية ومع ذلك فمعرفة العلم بالاختلاف كالنادر ومن اين
ثبت ان الامام او بعض اصحابه علم بتقليد المفضول مع علم المقلد بمعارضة قوله مع قول الافضل منه
ولم يمنعه كيف مع ان العلم بذلك في زماننا هذا مشكل فانا لم نجد احدا يقلد فقيها مع اعتقاده و
علمه بان غيره الافقه يخالفه في الفتوى اذ الغالب الشائع في تقليد المفضول الكائن مقلدا به انه قلده
غيره منه او عدم اختلافهما فيما يفتيان لمقلديهم او عدم علمهم باختلافهما والى ما ذكرنا يشير
ما عن النهاية والمنية من منع السيرة ومنها لزوم العسر والحرج في الاقتصار على تقليد الافضل
خصوصا اذا كان المراد به من كان افضل اهل عصره كما لعله الظاهر من كلمات المانعين وفيه
ان العسر المدعى اما ان يكون في تشخيص الاعلم او في الرجوع اليه من البلاد النائية او في العمل بفتاويهم
والجميع كما ترى في قول الظاهري اما الاول فلان تشخيص الاعلم ليس الا كتشخيص اصل المجتهد كما ان
معرفة اصل الاجتهاد في احد ليس فيها عسر او حرج كذلك معرفة اعلميته من غيره او هل ان الاعلمية
موضوع من الموضوعات المعروفة كالاجتهاد يمكن احرازها بالرجوع الى اهل الخبرة سيما
بعد ملاحظة اعتبار مطلق الظن في تشخيص الاعلمية دون الاجتهاد كما اشار اليه واما الثاني فلان الرجوع
الى الاعلم يتعذر بقدر الامكان الغير البالغ حد العسر والحرج فان اقتدر على اخذ فتاوى الاعلم
المطلق من غير عسر بلا واسطة او بوساطة رسالة او العدول كما هو الغالب بعد فتح باب تاليف
الرسائل وارسالها الى البلاد النائية تعين الاخذ بها والا تعين الرجوع الى غيره مراعاة الاعلم
فالاعلم والحاصل ان المراد بالافضل وان كان افضل اهل عصره الا ان المناط مطرد في الافضل
الاضافي ايضا بعد تعذر الاخذ من الافضل المطلق فلا حرج حينئذ في شيء واما الثالث فلان
الاعلمية عرفا من صعوبة العمل بالفتوى بل ربما يكون العمل بفتاوى غير الاعلم اصعب لان فتاويه كثيرا
بالاحتياط باعتبار عدم اقتداره على استخراج حكم المسألة مثل الاعلم سيما مع خوضه في بحور الورع

والفتوى وقد استدل على الجواز بوجوه اخر ضعيفة اعرضنا عنها لان ما ذكرناه غنية عنها حجة
المختار زيادة على ما مر من الاصل السليم عن المعارض والاجماعات والاخبار والاعتبار اما الاخبار
فمنها مقبولة عمر بن حنظلة التي رواها المشايخ الثلثة قال سألت ابا عبد الله ع عن رجلين من اصحابنا
بينهما منازعة في دين او ميراث الى ان قال فان كل واحد منهما اختار رجلا من اصحابنا فرضيا
ان يكونا الناظرين في حقهما فاختلفا فيما حكما وكلاهما اختلفا في حديثكم فقال ع الحكم ما حكم
به اعدلهما وافقههما واصدقهما في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما حكم به الاخر الخبر دلت على
تقديم الافقه والاصدق في الحديث على قول غيرهما مع الاختلاف في حكم الله لا يقال المراد بالحكم
هو فصل الخصومة بقرينة السؤال عن منازعة الرجلين في دين او ميراث فلا دلالة لها على
تقديم فتوى الافقه لانا نقول اولا ان الظ عدم القول بالفصل بين الحكم والفتوى فكل من
قال بتقديم حكم الاعلم قال بتقديم فتواه ايضا وقد اعترف بهذا الاجماع صاحب المفاتيح في ظاهر
كلام له انه اقتصر في المناقشة عليها بانها لا تتناول غير صورة اختلاف الحكمين فلا بد من
متممة الاجماع المركب وهو تم فلو كان التفصيل بين الحكم والفتوى ممكنا عنده لكان منع دلالتها
على المط في اختلاف الفتوى اولى بالمناقشة اللهم الا ان يكون الحكم المشتمل عليه الرواية عنده
اعم من الفتوى فالمسئلتان ح من باب واحد متساويتان في الاندراج في الخبر غير ان
صورة عدم الاختلاف في الحكم الاعم من الفتوى يحتاج في ثبوت الحكم فيه الى الاجماع المركب
الذي يمنعونه نعم ظاهر صاحب الاشارات عدم ثبوت الاجماع المركب حيث انه حمل الحكم على
الحكم المصطلح اعني القضاء ثم استدل في تعارض الفتوى بالتحري وتنقيح المناط و
في غير هذه الصورة بعدم القول بالفصل وكيف كان فالظاهر ان انكار هذا الاجماع مكابرة وصحة
وقد اعترف به شيخنا وهو كذلك نعم الظاهر انه لا عكس فان من يقول بوجوب تقليد الاعلم
لا يقول بوجوب الترافع عند الاعلم وان كان الحق خلافه كما سيظهر وثانيا ان المراد بالحكم
في الخبر ليس هو المصطلح عليه عند الفقهاء اعني القضاء بل الظاهر ان المراد به المعنى اللغوي
الشامل للفتوى ايضا مثل قوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله لاسلام يدل على ذلك زيادة على عدم ثبوت وغير موضع

ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الحكم قول الراوي وكلاهما اختلفا في حديثكم فان المتبادر كونه
بيانا لاختلاف الحكم ومن الواضح ان الاختلاف في نفس القضاء ليس اختلافا في الحديث نعم الاختلاف
في فتوى رواة عصر الامام ع اختلاف في الحديث نظرا الى اشتراك الفتاوى ورواياتهم في
الاسناد الى السماع عن الامام ع عموما او خصوصا فيكون الاختلاف في الفتوى اختلافا في الحديث
وكذا يدل عليه قوله ع الحكم ما حكم به اصدقهما في الحديث فان صدق الحديث انما يناسب ترجيح الفتوى
التي هي بمنزلة الحديث دون القضاء ولا دلالة في منازعة المتحاكمين على كون المراد به القضاء لان
المتنازعين ربما يتنازعان لاشتباههما في الحكم الشرعي فيرجعان الى من يحكم بينهما بالفتوى دون
القضاء والظ ان نزاع الرجلين كان من هذه الجهة لا من جهة الموضوع ومرجعه الى الادعاء والانكار
والا لما كان لاختيار كل منهما حكما وجه فان فصل الحكومة ح يحصل من حكم واحد واعلم ان جمع الحكمين
او الحكام في مسئلة او نزاع يتصور على وجوه الاول ان يكون المط من اجتماعهما صدور الحكم
عنهما اجمع الثاني ان يكون المط صدور الحكم عن احدهم ويكون المط من احضار الباقين اعانتهم
للحاكم في مقدمات الحكم لئلا يخطأ الثالث ان يكون الحكم مط الصدور من بعض ومن الباقين
انفاذ حكمه وامضائه ولا ريب ان الغرض الغالب من جمع الحكام دائر بين الصورتين الاخيرتين
واما الصورة الاولى فبعيدة في الغاية ولم نسمع وقوع ذلك في شيء من الازمنة ولو حملنا
الحكم في الخبر على الحكم المصطلح لم يكد ينطبق على شيء من الصور اما على الاخيرتين فواضح لان
صريح الخبر صدور الحكم عن كل من الحكمين والمفروض في هاتين الصورتين عدم صدور
الحكم الا عن احدهم واما على الصورة الاولى فمع ما فيه من تنزيل الخبر على الفرد النادر ينافيه
ما فيه بعد ذكر المرجحات قال فقلت انهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل واحد منهما
على صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه عند
اصحابك فان الامر بالنظر الى مدرك الحكمين من الاخبار والاخذ بالمشهور لا يلائم تعارض
الحكم المصطلح من وجهين احدهما ان شغل المتنازعين ليس النظر في مدرك الحكمين والاجتهاد
في ترجيح احدهما على الاخر اجماعا الثاني انه اذا تعارض الحاكمان ولم يكن في احدهما مزية على الاخر

في شيء من الأوصاف المذكورة فالمرجع ح هو اسبق الحكمين بل لا يكاد يبقى بعد صدور الحكم من
احد الحكام محل لصدور الحكم عن الآخر ولو حمل الخبر على ما اذا صدر الحكمان دفعة واحدة مع بعده
وامكان القطع بعدمه عادة يدفعه ان الحكمين يتساقطان ح فلا وجه للاخذ بالمرجحات ومن هنا
ظهر ان ما حكاه شيخنا الشهيد من حمل الخبر على هذه الصورة ايرادا على من استدل به بالتقديم
حكم الأعلم والأورع ليس في محله مع انه قده اعترف في محكي لك بدلالة الخبر ايضا على تقديم الأعلم
في الفتوى فلا بد من حمل الحكم المذكور على معناه اللغوي اي الحكم بما انزل الله وهو الفتوى
فانه ينطبق ح على جميع الصور المذكورة في غاية الوضوح فان اختلاف الفتاوى لا ينافي شيئا
من المقاصد الثلثة كما ان السبق واللحوق في الفتاوى المعارضة لا عبرة بها جدا ولذا احتج بهذا
الخبر غير واحد من الأعاظم على تعيين الأعلم كالفاضل الهندي والفاضل المازندراني على ما حكي عنهما
ومنها رواية داود بن حصين عن الصادق ع في رجلين اتفقا على عدلين جعلاهما في حكم وقع بينهما
فيه خلاف فرضيا بالعدلين فاختلف العدلان بينهما عن قول ايهما يمضي الحكم قال ع ينظر الى
افقههما واعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الآخر ومنها خبر موسى بن اكيل
عن ابي عبد الله ع عن رجل يكون بينه وبين اخ له منازعة في حق فيتفقان على رجلين يكونان
بينهما فحكما فاختلفا فيما حكما قال ع وكيف يختلفان قلت حكم كل منهما للذي اختاره الخصمان فقال
ينظر الى اعدلهما وافقههما في دين الله فيمضي حكمه والتقريب فيها ما مر في المقبولة ومنها المروي
في نهج البلاغة عن مولانا امير المؤمنين ع في كتابه الى مالك الاشتر نقله صاحب المفاتيح وكان الذي
عندي من نسخة مغلوطا ولذا لم اذكره والقدر المعلوم منه امر المالك باختيار الاعلم والافضل
للحكم بين الناس واما الدليل الاعتباري فهو ان الظن الحاصل من قول الأعلم اقوى من قول غيره
فيجب العمل به عينا لان العدول من اقوى الامارتين الى اضعفهما غير جائز اما الصغرى فوجدانية
لان لزيادة العلم اثرا في اصابة الواقع واما الكبرى فمع امكان دعوى الاتفاق عليها كما يظهر
من تتبع اقوال العلماء في تعارض الاخبار يشهد بها بداهة العقل وقد احتج بهذا الحجر في محكي
يه ويب والمنية ولم وكشف اللثام وشرح الزبدة للفاضل المازندراني واورد عليه تارة بمنع

الصغرى واخرى بمنع الكبرى اما منع الصغرى فقد صدر عن جماعة من المحققين كالنراقي
والقمي وصاحب المفاتيح وصاحب الفصول وقد تبعوا في ذلك الشهيد الثاني في محكي لك حيث قال
بعد تقرير هذا الدليل وفيه نظر لمنع كون الظن بقول الأعلم مطلقا اقوى فان مدارك الظن لا
تنضبط خصوصا في المسائل الشرعية فكثيرا ما يظهر رجحان ظن المفضول على ظن الفاضل في
كثير من المسائل الاجتهادية وفرق بين اقوال المفتين وادلة المستدل فان المستدل يمكنه ترجيح
بعض الأدلة على بعض بخلاف العامي بالنسبة الى الأقوال انتهى وربما يظهر ذلك من الاردبيلي
ايضا في مجمع البرهان حيث قال لا شك انه لو قطع النظر عن جميع الامور الخارجية يحصل الظن
بقول الأعلم فان التقييد بقطع النظر عن الامور الخارجية يدل على انه مع ملاحظتها ربما ينعكس
الامر فيحصل القوي للظن الحاصل من قول غير الأعلم ولعل مراد غيره من النافين ايضا هذا فانهم
لا ينكرون كون الأعلمية مستلزمة للظن الأقوى بذاتها مع قطع النظر عن الامور الخارجية قال في
محكي المناهج ان اطلاق كون الظن بقول الأعلم ثم اذ مع كون قول غير الأعلم موافقا لقول مجتهد
آخر حي او ميت او اكثر سيما اذا توهم المقلد اعلم فكيف يحصل الظن الأقوى من قول الأعلم
بل مع تجويز موافقة بعض المجتهدين للأدون لا يصير الظن بقوله ادون وكذلك لو لم يكن
ذلك الموافق للأدون اعلم من الأعلم بل ولا مساويا له ايضا ومن هنا ظهر عدم ترتب فائدة
على التمسك بعدم اعلمية الغير مع انه لا يمكن هذه الدعوى اذا لوحظت فتاوى الاموات انتهى
ويقرب منه كلام القوانين حيث قال بعد ان ذكر هذا الدليل وادعى ان تنبيههم المقام بما في
المجتهد فيما هو التحقيق انهم ان ارادوا ان عمل المقلد بظن مجتهده انما هو لاجل انه محصل للظن
بحكم الله الواقعي والمجتهدان امارتان على ذلك كما في المجتهد عليه ففيه انه لا يتم على الاطلاق
فان المقلد اذا كان في بلده مجتهدان احدهما اعلم من الآخر وهما مختلفان في الفتوى وفرض في
عصره وجود مجتهدين آخرين في بلد آخر فكيف يحصل الظن بان قول اعلم المجتهدين في بلده
هو حكم الله الواقعي دون من هو ادون منه مع احتمال ان يكون بعض المجتهدين الذين هم في
البلاد الاخر مخالفا للاعلم وموافقا للأدون مع كونه مساويا للاعلم في العلم او اعلم منه الى ان قال

قال دام ظله الكلام في اثبات هذا المرام اعني امكان حصول الظن الاقوى من قول الادون بملاحظة المرجحات
الخارجية كموافقة اعلم الاموات او المشهور او غير ذلك وقال في الفصول ان المقلد قد يقف على مدارك الفريقين
فيترجح في نظره فتوى المفضول والجواب انهم ان ارادوا منع المعنى اثبات الفوقية بين الاعلم
والادون من حيث الظن في حد ذاتهما مع قطع النظر عن الامور الخارجية فهذه مكابرة وتحكم
تشهد بخلافها البداهة والوجدان اذ لا شك ان لزيادة العلم والبصيرة بمدارك المسئلة ومعاونها
وطرق الاستنباطات زيادة تاثير في اصابة الواقع كما اعترف به المولى الاردبيلي والا لم يتفاوت
بين العالم والجاهل ايضا كما لا يخفى وان ارادوا ان قول الادون ربما ينضم الى الظن الحاصل منه
بعض الظنون الاخر المستندة الى امور خارجية فيقوى لاجل ذلك بحيث يفوق على الظن
الحاصل من قول الاعلم او يساويه ففيه ان الظنون التي يحصل للمقلد بملاحظة الامور الخارجية
لا عبرة بها اصلا على القول بكون التقليد من الظنون الخاصة الثابت حجيتها من الادلة الشرعية
وذلك لوجوه الاول انه لا يعتبر حجية على اعتبار هذه الظنون في مقام تقوية الامارة
وترجيحها على معارضها بعد ما كان قضية الاصل عدم الاعتبار فان قوة الامارة اما يحصل باعتبار
ما في نفسها من الاوصاف المقربة الى الواقع كالاعلمية والاورعية والاوثقية ونحوها من
المرجحات الداخلية والمفروض عدم كون هذه الظنون كذلك او باعتبار تعاضدها بمثلها
او باقوى منها من الامارات المعتبرة الثابت اعتبارها بدليل قاطع والمفروض عدم كونها كذلك
او باعتبار تعاضدها بمثلها او بما هو اقوى منه مثلا على القول بان وظيفة المقلد التقليد دون
العمل بمطلق الظن ليس من الامارات المعتبرة للمقلد فمن اين يحصل بسببها قوة في قول الادون
يكافي قوة الظن الموجودة في قول الاعلم واما ما ذكره الفاضلان الرازي والقمي من
ان موافقة قول المفضول احيانا لقول المجتهد الاخر ربما توجب القوة في الظن الحاصل
من قوله ففيه ان هذا المجتهد المفروض موافقة قوله لقول الادون ان كان اعلم ممن
فرض اعلميته من الادون تعين العمل بقوله والا فلا اثر في موافقته جدا لان توافق اقوال
المجتهدين ليس كتعاضد الاخبار في الغلبة على المعارض لان مناط القوة والضعف في كل منهما شيء غير

غير المناط في الاخر فالمدار في قوة الاقوال على حسن نظر صاحبها ومهارته في تمييز الصواب عن الخطاء
في الامور الاجتهادية ومناط قوة الرواية تجرد الراوي عن الكذب واكتناف الرواية بما يوجب
الظن بصدورها فاذا توافق الادونان لم يترتب على موافقتهما شيء لا يترتب في صورة المخالفة
فالظن الحاصل من قول الاعلم المعارض باق ايضا على قوته الذاتية الثابتة والسر فيه ان الانظار المتفاوتة
والافهام المتشابهة لا يحصل من توافقها شيء من الظن يترجح على الظن الحاصل من قول اصوبهم
في الانظار ومن هنا انقدح الفرق بين تعاضد الروايات وتوافق الاقوال فان الاول ربما
يوجب تقديم المتعاضدين على معارضهما الاصح بخلاف الثاني فان وجوده وعدمه سيان في وجوب
الاخذ بغيرهما اذا كان اقوى فان قلت قد مر فيما تقدم ان الاصل في التخييرات العقلية الاخذ بكل ما يحتمل
كونه مرجحا وان لم يقم دليل على انه مرجح وعليه يثبت تقديم قول الاعلم ولا ريب ان موافقة قول
الادون للامور الخارجية المفيدة للظن مما يحتمل كونه مرجحا فلا وجه لعدم الاخذ بها قلنا ما ذكرناه
فانما هو فيما اذا دار الامر بين التخيير والتعيين لا بين المتباينين كما هنا فان قلت بناء القوم في التعادل
والتراجيح على ترجيح الاخبار بالمرجحات الخارجية التي لا دليل على حجيتها اذا لم يقم الحجة على عدم
اعتبارها كالقياس وقول المجتهد ايضا طريق ظني للمقلد فما الفارق بينهما قلنا اولا ان ترجيح
الاخبار بمطلق المرجحات امر يثبت من اشارات اخبار الترجيح ولو لا بحثا ولا مثلها نستقف هنا
وثانيا ان حجية الاخبار انما هي لافادتها الظن للعاملين بها كالمجتهدين وحيث اعتبر نظرهم في
جعل الطريق الظني لهم اعتبر نظرهم ايضا في طلب المرجحات عند التعارض واما حجية اقوال العلماء
للعوام فليست لافادتها الظن لهم في نظرهم القاصر بل لغلبة مصادفتها للواقع نوعا فلا وجه
لاعتبار نظرهم في طلب المرجحات والحاصل ان الشارع لما وجد العوام قاصري النظر في
الامور العلمية جعل اقوال العلماء لهم طريقا تعبديا لما فيها من غلبة المطابقة للواقع وامرهم بالرجوع
اليهم بلا نظر وفحص عن شيء فكانه صار نظرهم عنده ساقطا عن الاعتبار في جميع المقامات
والثاني ان ظنون المقلد التي تحصل له من غير الطريق الشرعي المعين له مما لا يكاد ينضبط فانها
ربما يحصل له الظن من قول عامي اخر او من الرمل والجفر والنجوم وغيرها وربما يترجح عنده

المفضول لحسن تدبيره وشهرته بين العوام فاما ان يجوز له الاعتماد بكل ظن خارج عن الطريق
المخصوص عند الترجيح او يمنع من الاعتماد عليها مطلقا لان المناط منقح والفارق منتف ولا
سبيل الى الاول لادائه الى مفاسد عظيمة في الدين والهرج والمرج فتعين الثاني والحاصل ان تاكد
الظن الموجود في طرف الاعلم لا يعارضه شيء من الظنون الخارجية للمقلد والمفروض عدم معارض
لها من الظنون الداخلية لان الكلام بعد فرض تساوي الفاضل والمفضول في جميع الجهات غير
العلم فيجب اتباعه بحكم العقل القاطع بوجوب العمل باقوى الامارتين ؟ الثالث امكان دعوى
الاجماع على سقوط انظار العوام والمقلدين عن درجة الاعتبار في جميع المقامات حتى الترجيح
نعم قضية الاصل الذي اخترعه الفاضل القمي كون المقلد كالمجتهد في الاخذ بالامارات كائنا ما
كان ولكن لم اجد موافقا له في ذلك كما عرفت فان كل من اجاز التقليد جعله من الظنون
الخاصة الثابت اعتبارها بالحجة لا من الظنون المطلقة الثابت اعتبارها من الدليل الرابع في
حق المقلد وبالجملة ما ذكره الجماعة في منع صغرى الدليل المذكور بعد تماميته لا يقدح في تماميته
لان حصول الظن الاقوى من قول الادون بملاحظة موافقته لبعض الامور وعدم [illegible]
في عدم مقاومته لقول الاعلم نعم يمكن المناقشة في الصغرى بوجه اخر لان قول المفضول ربما
يفيد الظن الاقوى بملاحظة بعض الامور الداخلية نحو ان يكون قوة الظن مستندة الى الفحص
وبذل جهده زيادة عما يعتبر في المجتهدين من الفحص فان هذا الظن ظن مستند الى نفس قول
المفضول فيكون معتبرا لحصوله من الطريق الشرعي ولا يتوهم ان الاعلمية لا تجتمع نقصان فحص
الاعلم عن فحص المفضول لان التعدي عن المقدار المعتبر في الفحص لا يجب على المجتهد فقد يقتصر الاعلم
على ذلك المقدار ويتعدى المفضول فيحصل الظن الاقوى من قوله وهو اكد من الظن الحاصل من قول
الاعلم المقتصر على المقدار الواجب من الفحص لان هذا لا ينافي الاعلمية فان زيادة العلم انما
تجدي عند التساوي من جميع الجهات الداخلية المفيدة للظن وستعرف الكلام في هذا
الفرض وانه يحتمل فيه وجوه ثلثة وربما اجيب عن منع الصغرى اولا بان فرض حصول
الظن من قول الادون نادر في الغاية وان كان ممكنا سيما بالنسبة الى المتحري ومن دونه من

من المحصلين البالغين مرتبة من العلم وثانيا المنع على الغالب فينزل عليه ما دل على وجوب
الاخذ باقوى الامارتين وفيه ان دليله المعتمد عليه انما هو العقل وهو لا يفرق بين النادر
والغالب وثانيا بانه اذا ثبت وجوب تقليد الاعلم حينما ثبت الظن الاقوى من قوله وجب
تقليده في غيره من الصور لعدم القول بالفصل بينهما ثم قال لا يقال يمكن معارضة هذا
بمثله فيما لو حصل الظن الاقوى من قول المفضول لانا نقول هذا حسن لو لم ينعقد الاجماع
على عدم تعيين تقليد المفضول مطلقا واما معه كما هو الظاهر فلا سلمنا لكن نقول حيث وقع
التعارض لكنا نقول وجب الرجوع الى الترجيح ومعلوم انه مما دل على وجوب تقليد الاعلم
واما منع الكبرى فهو صريح القوانين والمفاتيح وربما عن مناهج النراقي ايضا وحاصله
ان تعيين الاعلم لقوة الظن الحاصل من قوله انما يتم اذا كان المناط في التقليد حصول الظن
لا التعبد وعلى تقدير كونه تعبدا محضا راجعا الى نحو من السببية المطلقة كالعمل بالبينة عند
القائلين بها تعبدا فلا وجه لملاحظة قوة الظن وعدمه ضعفه بل يجب الاعتماد على احدهما
تخييرا كما في البينة المتعارضة والى هذا اشار في القوانين حيث قال بعد منع الصغرى ودعوى
كون المدار على ظن المقلد الحاصل من اي شيء وان ارادوا ان ذلك من التقليد حكم اخر
ينوب مناب الحكم الواقعي وان لم يحصل الظن بالحكم الواقعي ايضا كالتقية الناشئة عن الواقع
فلا دليل على وجوب الترجيح فانما ثبت من الدليل انه اذا لم يمكن للمقلد العلم بحكم الله الواقعي
يجوز له العمل بظن كل من تمكن من استنباط الحكم من الادلة واما ان ظن هذا الشخص هل
هو كاشف من الواقع ام لا فلا يحتاج اليه على هذا الفرض وح فلا دليل على اعتبار الاقوى
بل لا معنى لاعتبار الاقوى والاقرب والارجح لان قولنا حكم الله الظاهري هو ما كان
ارجح لا بد له من بيان متعلق ومن بيان ارجحيته في اي شيء اتفق وجوابه ثبوت الواسطة
بين ما ذكروه من الظن الشخصي والتعبد المحض لان حجية الامارات تارة تناط بحصول
الظن الشخصي واخرى بحصول الظن النوعي وانه حجية كل الامارات الشرعية او جلها انما
هي لافادتها الظن شانا ونوعا لا شخصا وفعلا ولا تعبدا محضا ويدل على ذلك في المقام

اولا الاصل المقرر في نظاير المقام كما مر غير من لان البناء على التعبد المحض يقتضي البناء على التخيير فيما
اذا اختلف الامارات بحسب الظن النوعي بخلاف البناء على كون حجيتها من باب الظن النوعي فان
مقتضاه اعتبار الاقوى خاصة اتصلا اذا خالف على القدر المعلوم كما مر غير مرة وثانيا اشتمال
جملة من الاخبار الحاصرة التي هي عمدة ادلة شرعية التقليد على مدح المفتي بالوثاقة وصدق
الحديث وهو يفصح عن كون اعتبار الفتوى لافادتها الظن نوعا والحاصل انه لا اشكال في
ان بقاء التقليد ليس على السببية المحض والتعبد المحض وما ذكروه من عدم ملاحظة مراتب
الظنون انما يجري في الامور التعبدية المحضة الراجعة الى السببية المطلقة واما في الطرق المعتبرة
لافادتها الظن نوعا لا شخصا فلا ضرورة تضاربها هذا العقول حتى يجب الاخذ بقول الميت
والمفضول اذا كان الظن منها اقوى من الحي الاعلم ولا كان زعم ما نعوا الكبرى من كونه تعبدا
محضا حتى يهدم اساس الاخذ باقوى الاقوال نوعا بل امر بين الامرين وفصل بين الافراد
والتفريط وربما احتج على وجوب تقليد الاعلم زيادة على ما ذكرناه بامور اخر منها ما عن
كشف اللثام وشرح الزبدة للفاضل الصالح من ان تقليد الا المفضول مع وجود الافضل ترجيح
المرجوح على الراجح وهذا في الحقيقة حجة من الحجج المستلزمة بناء على كبرى القياس المذكور
ولا بد في تقريبها من فرض سقوط الظن الخارجية التي تحصل للمقلد عن الاعتبار كما هو
الحق والاخذ الواضح عدم جريانه مع تساوي الظنين اذ كان الظن الحاصل من قول الادون
اقوى لان المناط في الرجحان والمرجوحية عند العقل هو الرجحان الشخصي اذا لم يقم حجة
معتبرة على عدم اعتبارها ومن هنا ظهر ان منع الاردبيلي في محكي مجمعه عن الملازمة
الموجودة لامكان وجود الرجحان في قول المفضول احيانا لا يقدح في الاحتجاج ومنها
عن الفاضل في [illegible] من ان الاعلم له رتبة مزيته ورجحان على الادون فيتقدم كما تقدم في الصلوة
وهذا ان رجع الى قاعدة وجوب الاخذ باقوى الامارتين فهو والا فكما هو الظاهر من التنظير
بالصلوة فلو نرى له وجها ومع ذلك لا يفيد الا الاستحباب ولو قال لكان قوله كما تقدم
تقدم في الصلوة كما تقدم في الامامة لكان اولى ومنها ان تجويز تقليد المفضول تسوية بين

بينه وبين الافضل وينفيها قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون وربما عكس
الامر فاحتج به على الجواز كما مر في ذكر ادلة المثبتين مع ما فيه من المناقشة هذا ختم الكلام في
تنقيح اصل المسألة بقي الكلام في بيان اطرافها ويتم ببيان امور الاول لا يذهب عليك انه على
فرض تمامية ادلة المجوزين يجوز للعامي رجوعه الى الادون ابتداء من دون الرجوع الى الاعلم
لان المسألة من الخلافيات التي وظيفتها الاجتهاد او التقليد ولا سبيل للمقلد الى الاول
لقصوره عن فهم ادلة القولين فتعين الثاني وتقليد احد المفضولين في تقليد المفضول
الاخر يؤدي الى الدور او التسلسل كما لا يخفى فثمرة البحث في تقليد الاعلم ترجع الى المجتهد اذا
ساله العامي عن جواز تقليد المفضول نعم اذا كان المقلد غافلا عن الخلاف في المسألة فرجع
الى الادون صح عمله على القول بجواز تقليده ومثله من يكن من تميز الفرقة في العبادات من الملقنين
بناء على صحة عبادة الجاهل الا انه فرض غير محقق الامكان فان الالتفات الى الخلاف يوجب الشك
في صحة العبادة التي قلد فيها الادون فكيف يتحقق الجزم بالقربة الثاني الاعلم من كان اقوى
ملكة واشد استنباطا بحسب القواعد المقررة وعمل بها من اجاد في فهم النصوص مطابقة
والتزاما اشارة وتلويحا وفي فهم انواع التعارض وتمييز بعضها عن بعض وفي الجمع بينها
باعمال القواعد المقررة لذلك مراعيا للتقريبات العرفية ونكاتها وفي تشخيص مظان الاصول
اللفظية والعملية وهكذا الى ساير وجوه الاجتهاد واما كثرة الاستنباط وزيادة الاستخراج
الفعلي فهما لا مدخلية له في الاعلم بيان ذلك ان صيغة افضل وضعت لافادة التفضيل والزيادة
في الاتصاف بالمبدء بحسبما اريد منه في هذا الاطلاق من المعاني وللعلم اطلاقات عديدة
معروفة فقد يطلق ويراد به مطلق الادراك المنقسم الى التصور والتصديق وهذا مختص
بعرف الميزانيين وقد يطلق ويراد به الاعتقاد الجازم اعني التصديق وقد يطلق ويراد به
المسائل ومقابلة هذين القسمين مبني على كون المسائل عبارة عن المجهولات المثبتة او كون
التصديق عبارة عن نفس الاذعان وقد يطلق ويراد به الملكة ولا ريب ان المراد بالمبدء في
قولنا المجتهد الاعلم ليس الا هو الاول وهو واضح ولا الثاني لان التفضيل بحسبه راجع الى اختلاف

مراتب التصديق شدة وضعفا ويكون المراد من الاعلم من كان اعتقاده اشد من اعتقاد الآخر
وعدم اعتباره في باب التقليد معلوم لان المعتبر في الاجتهاد انما هو الاعتقاد الراجح اي الظن
دون الجازم وايضا لا مدخلية لتاكد الاعتقاد وعدمه في الاقربية الى الواقع وقد مر ان تقديم الاعلم
لكون قوله اقرب اليه مع ان الاطلاع على الاعلمية ح متعذر ومنحصر في اخبار المجتهد عن
مقدار اعتقاده مع ان اطلاق الاعلم وارادة هذا المعنى عزيز في المحاورات حتى انه لا
يجري في شيء من الامثلة ولعله لما اعتبروا في صيغ التفضيل من قابلية المبدأ للضعف و
الشدة والعلم بمعنى التصديق الجازم لا يقابلها حقيقة او في نظر العرف لعدم ترقيهم بين
اقسام العلوم شدة وضعفا واما المعنيان الاخيران فكل منهما يصح بناء التفضيل منه عرفا
فان الاعلم قد يطلق ويراد به من كان معلوماته اكثر ممن علم النحو والمنطق معا يقال انه اعلم
ممن علم احدهما خاصة وقد يطلق ويراد به اشد ملكة واقويها وهذا هو الشايع المتعارف
في المحاورات سيما اذا قيد ببعض الصناعات كان يقال زيد اعلم من عمرو في النحو فان المراد
به لما كان معرفة احوال اواخر الكلم اعرابا وبناء فلا جرم يكون المراد بالاعلم من يشتد ملكته
في ذلك من غيره لكن لا ينبغي التامل في ان المراد من الاعلم هنا المعنى الاخير اما اولا فلان المراد
بالاعلمية هو في الفقه خاصة والفقه عبارة عن ملكة معرفة الاحكام الشرعية عن مداركها التفصيلية
فالافقه والاعلم في الفقه بمعنى واحد وهو اشد ملكة واقوى استنباطا وهذا نحو ما يقال لبعض
ارباب الصنائع بالفارسية ذيل استاد تر است در بنائي ونجاري مثلا انه لا عبرة في الاستادية
بكثرة الاعمال الصادرة وقلتها بل شدة الملكة وضعفها كذلك لا عبرة بكثرة الاستخراج و
قلته في الاعلمية بل شدة الملكة وضعفها واما ثانيا فلان زيادة المعلومات ونقصها مع
المساواة في الملكة شيئا في تاكد الظن الحاصل من الفتوى جدا ومن الواضح ان تقديم
الاعلم لاقربية قوله الى الواقع وتاكد الظن الحاصل منه فاذا جعلنا المدار في الاعلمية على غير
تاكد الظن نافى الغرض مضافا الى ما ورد من قوله ع انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا
فجعل مدار الافقهية على جودة فهم معاني الكلام لا الى كثرة ضبط الاخبار فان صاحب الملكة
الشديدة

الشديدة اجود فهما للمعاني من ذي الملكة الضعيفة وبالجملة لا ريب في كون المدار في الاعلمية
على امور لها مدخلية في تقريب الفتوى الى الواقع ومن البين ان قوة الملكة لها مدخلية تامة
فيه واما كثرة الاستنباط وقلتها فلا مدخلية لها فيه جدا نعم ربما توجب زيادة الملكة وشدتها
فتعتبر ح لذلك كما انها قد توجب ضعفها لان كثرة الاستنباط يلازم غالبا قلة التامل و
التدبر وسرعة النظر فيلزم ضعف الملكة شيئا فشيئا حتى ترتفع راسا ثم ان الاعلمية في مبادي
الفقه من الاصول واللغة والعلوم العربية ونحوها لا ريب في اعتبارها سيما في الاصول التي عليها مدار استنباط
كليات الاحكام وجزئياتها فاذا تعارض الاعلمية في احدها والاعلمية في الآخر ودعي ما هو الادخل في
الاستنباط فالاعلمية في الاصول تقدم عليها في غيرها كتقدم الاعلمية في النحو عليها في الميزان نعم
لو فرض المساواة في ملكة اصل الفقاهة مع فرض الاختلاف في شيء من المبادي سقط اعتبار الاعلمية
ح فيه اذ لا عبرة بزيادة ما لا توجب زيادة الاجتهاد والفقاهة ولكن اختاره في الاشارات
ونقل عن صاحب الكشف ايضا انه يوخذ بقول الاعلم منها ايضا ووجهه غير واضح بعد فرض
المساواة في ملكة الاستنباط ولعل المقايس من الاحتجاج له باب حصول الظن من قوله اقوى
وبقاعدة الاحتياط والاخذ بالمعلوم لعله خروج عن الفرض الذي هو المساواة قوة المستلزم
لمساواة الظنين اغماضا عن الامور الخارجية والحق ان فرض تساوي قوتي الاستنباط مع
فرض الاختلاف في شيء من المباني المتوقف عليها الاجتهاد سيما الاصول لا يخلو عن اشكال ولو
فرض فالحق ما ذكرناه والظاهر امكان تحصيل الاجماع عليه ايضا ولا فرق فيما مر بين كون مستند
وجوب تقليد الاعلم الاخبار والاجماعات والشهرة او غيرها من الاصل والدليل العقلي او
فصل في المقايس فتوى وجوب تقليد الاعلم في الفقه لا تعرف اطلاق كلامهم اليه فيرجع
في غير ملحوظ عمومات صحة التخيير وقضيتها التخيير ولا يعارضها قاعدة الاحتياط على الثاني لما مر
من الاحتجاجين وعدم الوجوب على التقدير الاول محتجا بان المعلوم من كلمات القوم الحاكمين
بلزوم تقليد الاعلم لزوم تقليد الاعلم في الفقه لا نسلم ان اطلاق كلامهم اليه فيرجع في غيره الى
عموما صحة التخيير وقضيتها التخيير ولا يعارضها قاعدة الاحتياط وما دل على لزوم مراعاة الظن الاقوى

وفيه ما مر من ان زيادة العلم في شيء من المبادي لو اوجبت زيادة قوة ملكة الفقاهة اندرج
الاجماعات وان لم توجبها فلا معنى لكون الظن الحاصل من قوله اقوى فيبنى ح على التخيير على تقدير
كون المستند غير الاخبار والاجماعات ايضا لتساويهما في افادة الظن والحكم في مثله هو التخيير قاعدة
واجماعا ثم لو سلمنا امكان حصول الظن نقول انه يلزم الاخذ بقوله على فرض كون المستند هي
الاجماعات والاخبار ايضا لان المستفاد منها سيما بعد ملاحظة احتجاجهم بلزوم متابعة الظن
الاقوى وامتناع الترجيح بلا مرجح ان المناط في الترجيح احتمال كون الظن الداخل في احد الجانبين
نظيرا استنباط المناط من اخبار التراجيح في تعارض الاخبار وربما يكون في النصوص القاضية
بتقديم قول الاعلم والافقه اشارة اليه ايضا حيث امر فيها بعد فرض المساواة في الصفات الراجحة
الى المفتي من العلم والورع ونحوها من مرجحات بالنظر الى تراجيح الرواية فانه يدل على ان المدار في الترجيح
هنا على قوة الظن الداخل وكلها ضعيفة اللهم الا ان يناقش فيه بان مرجحات الرواية كالشهرة
ونحوها مرجحات خارجية للفتوى فلا اعتداد بها في المقام كما اشرنا اليه انفا ثم اني ما عثرت
فيما حضرني من الكتب الاصولية على تنقيح للمعنى المراد من الاعلم ولعله لاحالتهم له الى متفاهم العرف
كما هو الحال في ساير الموضوعات العرفية نعم ذكر في المفاتيح له وجوها حيث قال هل المراد بالاعلم
الاكثر حفظا للمسائل او اشد قوة لاستخراجها او اكثر ترجيحا لها فيه اشكال ولم اجد مصرحا
بشيء مما ذكر ثم قال والتحقيق يقتضي الرجوع هنا الى العرف فكل من يطلق عليه عرفا انه
اعلم يجب الرجوع اليه انتهى ولعله غير مناف لما ذكرناه فتدبر ٢ الثالث اذا علم اختلاف
المجتهدين في الفتوى فان علم تساويهما في العلم وبقية وجوه التراجيح تخير في الاخذ بايهما
شاء وفاقا لاكثر المحققين وحكي فيه قولان اخران عن بعض احدهما سقوط التكليف
راسا والعمل بالبراءة الاصلية وهو مبني على كون الاصل في تعارض الامارتين التساقط وقد
ابطلناه في محله مضافا الى استلزام البناء عليه هنا الخروج عن الدين مع امكان دعوى الاجماع
على خلافه ٢ الثاني وجوب الاخذ بالاثقل والظ ان المراد به اثقل القولين كالتمام بالنسبة الى
القصر فهو غير البناء على الاحتياط كالجمع في المثال المزبور نعم ربما يتوافقان في دوران الامر

الامر بين الوجوب والندب مثلا فان البناء على الوجوب اخذ بالاثقل وموافق للاحتياط ايضا و
مبنى هذا القول كون الاصل في تعارض الامارات التوقف لكن قضية القواعد هو الاخذ
بما يوافق منهما اصلا من الاصول كالندب فيما اذا دار الامر بينه وبين الوجوب فالاخذ بالاثقل
غير موافق للقول بالبراءة ولا الاحتياط فهو رجم بالغيب وقد تبين انه على فرض كون الحكم في
تعارض الامارات التوقف او التساقط لا بد هنا من البناء على التخيير لان شائبة التعبد في
حجية الفتوى للعامي اكد من شائبة الطريقية والحكم في تعارض الفرضين التعبديين ذو اجماعها
بعد فرض المساواة انما هو التخيير كما في انقاذ الغريقين وقد اشرنا اليه ح فيما سبق الاصل ا.
وكيف كان فالظاهر انها تتم على التخيير حين التساوي وان علم اختلافهما في مقدار العلم فان
علم الاعلم منهما تفصيلا فلا اشكال ح وان احتمل عنده اعلمية كل منهما عن الاخر بعد العلم
الاجمالي باعلمية احدهما فان قام على تعيين الاعلم منهما امارة من الامارات الشرعية كالبينة
ونحوها وجب متابعتها كما في صورة العلم التفصيلي وان لم يقم حجة شرعية عليه فاما ان يظن
باعلمية احدهما باحد الظنون المطلقة ام لا فان كان الاول ففي اعتبار الظن وعدمه وجهان
الاقوى الاعتبار لان الاخذ طريق القطع بالتكليف بالخروج عن التكليف الظاهري هو الذي
التخيير والعقل قاض بوجوبه والوجه الاخر ان يقال انه لا بد ح دوران الامر هنا بين التخيير والتعيين
حتى يتم الظن بالمرجح بل بين التعيينين لان احتمال الاعلمية التي توجب المتابعة عينا قائم في كلا
الجانبين ويدفعه ان هذا انما هو بالنسبة الى الحكم الواقعي واما بالنسبة الى الحكم الظاهري المستند
الى تعارض الاحتمالين اي التخيير فيدور الامر بين التخيير والتعيين ايضا فان الاخذ بقول المظنون
الاعلمية لا بناء في حجية قول الاخر تخييرا بخلاف الاخذ بقول مشكوك الاعلمية فانه بناء في الظن
المتعلق باعلمية الاخر المقتضي لوجوب الاخذ بقوله عينا والمسألة لا تخ عن اشكال وان كان
الثاني بان لم يترجح احتمال اعلمية احدهما على احتمالها في الاخر فمقتضى القاعدة على تقدير
وجوب تقليد الاعلم الواقعي هو التوقف لكن الظاهر الاجماع على ان وظيفة المقلد هنا التخيير
كما لو علم بالمساواة وان كان بين المقامين فرق واضح يظهر بالتامل ٢ الرابع اذا شك في حصول

تفاضل احدهما على الآخر فالكلام هنا يقع في موضعين الاول في وجوب الفحص عن الاعلمية وعدمه
والثاني فيما تثبت به الاعلمية بعد الفحص اما الاول فالظاهر وجوب الفحص عند الشك في المساوات
وبه قال جماعة وفرض الكلام ما اذا ثبت اختلافهما في الفتوى ويدل عليه امور الاول الاصل بان
حجية قول كل منهما بعد الفحص واليأس عن التفاضل معلومة وقبله مشكوكة واصالة عدم الحجية محكمة
الا في المقدار المعلوم والثاني ان نقول ان التخيير بين القولين المتعارضين ليس حكما شرعيا مستفادا
من الادلة الشرعية كما مر بل هو حكم عقلي ناش من فقد المرجح وحينئذ احتمل وجود الرجحان في احدهما
فالعقل لا يحكم بالتخيير بل بالتعيين والثالث اطلاق الادلة من الاخبار والاجماعات فان اطلاقها
يدل على اشتراط وجوب تقليد الاعلم بصورة العلم بالاعلمية فيكون العلم بالنسبة اليه مقدمة وجوب
يجب تحصيلها على قياس ساير الواجبات المطلقة بالنسبة الى حصول العلم والثالث القاعدة المقررة في تعارض
الطريقين من عدم جواز العمل بهما بالتخيير الا بعد فقد المرجحات ويمكن جعل هذا من جزئيات عدم جواز
العمل بالاصل قبل الفحص عن المعارض لان التخيير هنا اصل من الاصول العملية وان لم يكن كذلك في تعارض
الاخبار كما انه يمكن انطباق هذا المقام على ما اذا اشتبه الواجب بالحرام في العمل من جهة والرابع ان احتمال
اعلمية احدهما عن الآخر على القول بوجوب تقليده عينا يجعل مورد الشك بين التعيين والتخيير
في التكليف الواقعي وقد مر ان قضية الاصل هنا التعيين ولا وارد على هذه الادلة سوى امرين احدهما
ما زعم في المفاتيح من اطلاق العمومات القاضية بالتخيير قائلا ان القدر الخارج عنها صورة العلم
بالاعلمية فصورة الشك تندرج فيها وجوابه ما مر جوابا عمن احتج باطلاقها على عدم وجوب تقليد
الاعلم من المنع اذ لو كان فيها اطلاق قاض بالتخيير في صورة المعارضة لما قلنا بوجوب تقليد الاعلم
والثاني اصالة عدم الاعلمية وهذا لا اشكال في كونه معتبرا واجدا للشروط جريانه كما انه لا اشكال
في عدم جواز المناقشة فيه بان العمل بالاصل قبل الفحص عن المعارض لا يجوز لان هذا هو في الشبهات
الحكمية واما الشبهات الموضوعية المصداقية فيجوز العمل بالاصل فيها قبل الفحص كما قرر في محله ولكن
يناقش فيه بوجوه اخر احدها ان اصالة عدم الاعلمية لا يثبت المساواة الا على القول بالاصل المثبت
المضعف في محله والتخيير بينهما انما هو حكم من احكام تساويهما والثاني ان التخيير ليس حكما من احكام

المساواة او عدم الاعلمية شرعا بل عقلا ولا يترتب على المستصحب غير احكام الشرعية نعم لو كان
التخيير هنا شرعيا مستفادا من الادلة كما في باب تعارض الاخبار فباصالة عدم الاعلمية ونحوها
من وجوه الترجيح امكن اثبات التخيير بناء على كونه من احكام لا احكام المساواة الثالث
تعارض هذا الاصل باصالة عدم المساواة التي يمكن دعوى كونها امرا وجوديا منتزعا من
بلوغ كل واحد من المجتهدين مقدارا معلوما من العلم من غير زيادة ولا نقصان وان كان فيه
اشكال او منع والرابع ان جمعا انكروا امكان تساوي المجتهدين والظاهر انه لو امكن عدم الوقوع
او نادر بحيث لا يمكن العلم به وحينئذ يمكن منع جواز العمل باصالة عدم الاعلمية الا بعد الفحص لقيام
ظن المساواة كما في نظائره من الشبهات الموضوعية التي لا يجري فيها الاصل الا بعد الفحص والحاصل
انهم كثيرا ما يتوقفون عن العمل بالاصل قبل الفحص في الشبهات الموضوعية ايضا كما في مستصحب
ونحو تعلية المخالفة ونحوها ولعل مقامنا من هذا الباب واما الثاني فتثبت الاعلمية بكل ما
تثبت به ساير الموضوعات العامة وطريق معرفتها هو الرجوع الى ارباب الخبرة او القراين الموجبة
للعلم مثل مرجعيته للعلماء والصلحاء والاتقياء واشتهاره بالافضلية بين اهل الخبرة ونحوها
انكر الاكتفاء بالظن ايضا مع تعذر العلم وان تمكن منه فان علم عدم افضلية الآخر سقط وجوب البحث
وجاز عمله بظنه لكن لا يجب عليه ذلك بل يجوز له الفحص ايضا رجاء لانكشاف الخلاف وظهور المساواة
للتخيير بينهما لما فيه من التوسعة التي ليست في الالتزام بقول احدهما خاصة بل الظاهر ان الاخذ
باحتمال الافضلية ايضا جائز فان لم ينكشف الخلاف عليه بعد الفحص تعين عليه الاخذ بظنه
او الاحتمال وان لم يقطع بعدم الافضلية في شيء من الجانبين وكان افضلية كل منهما محتملة عنده
فلا يجوز عمله بالظن حينئذ لدوران الامر بين المحذورين بل يجب عليه الفحص الا اذا كان هذا الظن
من الظنون الخاصة فلا يجب الفحص حينئذ فيجوز الاخذ به لكن هذا مبني على كون وجوب تقليد الاعلم
من الاحكام الشرعية الثابتة بالادلة واما لو كان من الاحكام العقلية كوجوب ما هو اقوى
الامارتين وقبح ترجيح المرجوح على الراجح فيشكل الاكتفاء بالظنون الخاصة حينئذ كالبينة ونحوها
فان غاية ما يلزم منها ثبوت الاعلمية شرعا فاذا لم يكن وجوب تقليد الاعلم من الاحكام الشرعية عند

لم يترتب على ما قام به البينة ايضا اللهم الا ان يقال بعد قيام الامارة الشرعية على اعلمية احدهما يكون
من قام عليه الامارة عند العقل كالاعلم الواقعي فيعامل معه معاملة الواقع ولعله واضح ومن هنا
امكن المناقشة في الجواب الثاني عن اصالة عدم الاعلمية فتدبر الخامس اذا علم اختلافهما في
قدر العلم وان احدهما اعلم من الاخر يقينا لكن شك في مخالفة الافضل والفاضل في الفتوى وعدمها
ففي وجوب الفحص عن الاختلاف ثم تقليد الاعلم ان ظهر المخالفة وعدمه فيتخير بينهما ابتداء وجهان
بل قولان منشأهما ان تقليد الاعلم هل واجب مطلق او مشروط بالعلم بالاختلاف اذ على تقدير
كونه مطلقا وجب الفحص مقدمة والذي اختاره شيخنا هو الاشتراط لامرين واردين
على الاصل القاضي بالاطلاق بناء على ان التخيير بعد الفحص واليأس عن الاختلاف او الاخذ بقول
الاعلم مع ظهور المخالفة مما لا اشكال فيه بخلاف البناء على التخيير للشك فيه فيرجع فيه الى اصالة
عدم الحجية ومقتضاها الشغل وقاعدته على ما مر في نظاير المقام التي منها اصل وجوب تقليد الاعلم
الاول اطلاقات النصوص العامة والخاصة الواردتين في مشروعية التقليد فان القدر المعلوم منها
صورة الجهل بالمخالفة كما ظهر وجهه فيما مر من ان صورة القطع بالمخالفة لا يمكن درجها في بعضها
وغير معلومة الاندراج في بعضها الاخر وبعد خروج هذه الصورة يبقى صورتان اخريان احديهما
صورة العلم بالموافقة المحتاج الى الفحص التام في اقوال العلماء والاخرى صورة الجهل بالاختلاف
وكلتا الصورتان منه رجحان تخصيصهما فان تنزيل الامر بالرجوع الى الثقفي ومحمد وزرارة
ونحوهم على صورة احراز الراجع اتحاد اقوالهم مع اقوال غيرهم من الصحابة المشتملين على
الاعلم والافضل جدا مما لا يقبله الانصاف ويابى عنه الاطلاق سيما مع افتقار العلم بالاتفاق
الى زيادة بحث وفحص ومنافاته لغرض التسهيل المشروع لاجله التقليد وارشاد العامي عن نحو
ذلك الذي مرجعه الى نوع من الاجتهاد وبذل الجهد وهكذا الكلام فيما دل على جواز الرجوع الى
فقيه من الفقهاء وعالم من العلماء ورجل من رجال اصحاب الرواية والحديث فان صورة جهل
المقلد بمعارضة قول من يرجع اليه مع قول من هو افضل منه منه رجحة تخصيصها فيحتج ح باطلاقها
على جواز تقليد المفضول مع الجهل بالاختلاف بينه وبين الافضل من دون فحص الثاني السيرة

السيرة المستمرة من زمان الائمة الى هذا الزمان فان عادة الناس مستقرة على الرجوع الى المفضول
مع الجهل بمخالفة قوله لقول الافضل خلفا عن سلف ومنعهم مكابرة واضحة كما ان دعوى استقرار
السيرة على الرجوع اليه عند الاختلاف ايضا مجازفة واضحة وهذه السيرة لما فيه من الكشف
القطعي عن تقريرهم حجة واضحة قاطعة لحكم الاصل وقد يقال انه لو كان تقليد الاعلم واجبا مطلقا
غير مشروط بصورة العلم بالاختلاف فلا يجب الفحص ايضا لاصالة عدم المعارض فان المانع من
تقليد المفضول ليس الا وجود الافضل بل معارضة قوله لقول المفضول فاذا شك في وجود هذا
المعارض يدفع بالاصل وهذا جيد بعد ثبوت مقدمتين احديهما ان يكون قول المفضول مع فرض
معارضته لقول الافضل حجة شانية وكان عدم جواز العمل به لوجود المانع اعني قول الافضل
لا الى فقدان المقتضي والثانية ان يكون العمل باصالة عدم المعارض جائزا قبل الفحص اما مطلقا او
حيث ينتفي العلم الاجمالي بالمعارض بخلاف ما اذا لم ينتف ذلك كما في الاخبار ويمكن منع كلتا
المقدمتين اما الاولى فلبناء على اشتراط حجية اصل قول المجتهد بعدم معارضته لقول الاعلم اللهم الا
ان يقال ان الشرط اذا كان عدميا امكن احرازه بالاصل فعلى فرض حجية هذا الاصل يحكم بحجية
قوله كما يحكم بها على فرض كون وجود المعارض مانعا واما الثانية فبان مدرك الفحص عن المعارض
غير منحصر في تعليق العلم الاجمالي بوجوده بل لاستقرار طريقة العقلاء على عدم الاقدام على
العمل بالدليل قبل الفحص المختلف بحسب اختلاف الموارد قلة وكثرة هذا وظاهر صاحب الاشارات
الميل الى ان تقليد الاعلم غير مشروط بصورة العلم بالاختلاف واستظهره في الفصول وربما يحتج
لها بكل ما يستدل به على وجوب تقليد الاعلم اما الاصل فقد مر تقريره واما الاخبار فلان
المستفاد من قوله ع الحكم ما حكم به اعلمهما وافقههما عند اختلاف الحكمين ان حكم الله الواقعي عند الاختلاف
متابعة الاعلم ولا ريب انه لا يؤخذ في حقيقة الاختلاف العلم والجهل واما الاجماعات فلعمومها
لصورة الجهل بالاختلاف ايضا باطلاقاتها ويضعف الاول بما مر من الاطلاقات والسيرة القاطعة
لحكمه والثاني بان الخبر في اعلمهما وافقههما يرجع الى الحكمين اللذين اختارهما المتنازعان ولا
ريب في العلم باختلافهما في الفتوى فلا يعم ما اذا جهل اختلاف الحكمين ويدفعه ان مراد الراوي استعلام

حكم المسئلة بالسؤال عنه ، والمسئلة المسئول عنها هي ان المتبع عند اختلاف الحكمين ايهما وليس غرضه
السؤال عن القضية الواقعة ولا ريب ان الاختلاف موضوع من الموضوعات الغير المعتبرة فيها
العلم والجهل فيسأل الامام ع بعنوان الكلي ما حكم من اعلمهما وافقههما بيان للحكم الواقع عند الاختلاف
الواقعي ومقتضاه الاطلاق كما اشرنا اليه اللهم الا ان يناقش فيها مضافا الى ضعف الدلالة بعدم
اعتبار السند سيما في قبال اطلاقات الاخبار ووجه الضعف ما مر غير مرة وبضعف التلازم بمنع
الاطلاق وبدعوى ان المعلوم منه صورة العلم بالاختلاف بينهما ويؤيده ان ادلة عمدة المجمعين
على وجوب تقليد الاعلم هو الاصل وقد مر انقطاعه هنا بالاطلاقات والسيرة فلا يشمل صورة
لا يتم فيها هذا الدليل ويمكن المناقشة فيه بان الاطلاق والسيرة لعلهما كانا ممنوعين عندهم في هذه
الصورة ايض والا كان عليهم استثناء هذه الصورة اعني صورة الجهل بالاختلاف ويؤيده ان
بعضهم كصاحب الاشارات مال او قال بوجوب تقليد الاعلم مع العلم بالموافقة فكيف مع الجهل
بالمخالفة وح فالمسئلة قوية الاشكال ثم ان ما ذكرناه من عدم وجوب البحث انما هو اذا لم يعلم
اختلاف الافضل والمفضول في المسائل الفرعية اجمالا ولو كان شاكا في اختلافهما مطلقا وان
علم اختلافهما في المسائل اجمالا فان كانت المسائل المعلوم اختلافهما فيها غير بالغة حد الشبهة المحصورة
كما اذا علم ان بين الفاضل والمفضول اختلافا في عشرة مسائل في تمام الفقه وشك في كون هذه
المسئلة الشخصية التي اراد فيها تقليد المفضول من جملة العشر الخلافية او من غيرها لم يعتد بهذا
العلم الاجمالي ايض فان وجوده وعدمه سيان في عدم وجوب الفحص عن الاختلاف في خصوص
المسئلة الشخصية وان بلغت حد الشبهة المحصورة بحوان يعلم اختلافهما في مسائل عديدة من
مسائل الصلوة ويشك في كون وجوب السورة منها او غيرها وجب الفحص لان العلم الاجمالي
في الشبهات المحصورة حينما يكون معتبرا كان في المقام ونظائره كالعلم التفصيلي في الاحكام والاثار
ومعنى اعتباره في المقام انه يرتفع الجهل باندراج هذه المسئلة تحت الخلافيات منزلة العلم
بالاندراج ومقتضيه هذا وجوب تقليد الاعلم بحو العلم بالاختلاف فيتفحص من باب المقدمة ثم اذا
تفحص فان علم الخلاف او الوفاق فلا كلام وهكذا اذا قام امارة من الامارات على احد الامرين وان

وان بقي شاكا غير مرجح لاحد الطرفين تعين تقليد المفضول اذ لا سبيل له الى تقليد الافضل مع
جهله بقوله وكذا ان ظن الوفاق وان ظن الخلاف ففي وجوب تقليد الافضل او المفضول
وجهان وجه الاول ان قول المفضول انما يكون حجة مع خلوه عن معارضة قول الافضل والفرض
عدم علم بخلوه عنها بل قد يظن بوجود المعارض فكيف يجوز العمل به ووجه الثاني ان قول المفضول
حجة شانية اذا لم يعارضه قول الافضل والمعارضة لم تعلم فان الظن المطلق لا يعتبر هنا فيجب
العمل به وهو الاقوى فان دعوى اشتراط حجية قوله بعدم المعارض لا يجدي مع جريان اصل العدم
بعد الفحص وكذا دعوى حجية الظن بوجود المعارض لا وجه لها بعد عدم حجية على اعتباره وكيف
ولو كان هذا الظن معتبرا لجاز الاعتماد على الظن بالفتوى وهو مشكل بل الظاهر العدم فلو لم
يتمكن من التقليد الا باحراز فتوى المجتهد بالظن يجب له الاعتماد عليه لعدم حجة على اعتباره فيكون
كمن تعذر له التقليد في العمل بالشهرة ونحوها من الامارات الظنية نعم لا يبعد جعل الظن بالفتوى
من الظنون التي يرجع اليها عند تعذر التقليد فينبغي ح ملاحظة ما هو الاقوى مع احتمال
سقوطه عن درجة الاعتبار واسادا خراجه عن الظنون التي يرجع اليها المقلد عند تعذر
التقليد والحاقه بالظنون الخاصة التي قدمرانه لا دليل على اعتبارها ولعل الاقوى بعد ملاحظة
كون مؤدى هذا الظن هو حكم الله الظاهري اعني فتوى المجتهد بخلاف ساير الظنون
كالشهرة ونحوها فان مؤديها حكم الله الواقعي ومن هنا ظهر انه لو لم يكن الفتوى فتوى المفضول
قطعية بسماع ونحوه بل ظنية كفتوى الافضل لم يجز له تقليد احدهما ح السادس اذا كان
المفضول اوثق من الافضل في الفتوى بحسب الامور الراجعة الى كيفية الاستنباط دون الامور
الخارجية بحوان يكون المفضول اكثر فحصا عن الافضل وابذل جهدا منه فهل يتعين ح ايض
تقليد الافضل او ينقلب الامر فيتعين تقليد المفضول لما فيه من الوثاقة او يتخير وجوه لا يبعد
الثاني لما فيه من الوثاقة المقربة للقول الى الواقع بحيث لا يعارضه زيادة علم الاعلم لان
ازدياد الملكة انما يوجب ازدياد الوثوق مع المساواة من ساير الجهات كبذل الجهد واستفراغ
الوسع ونحوها واما مع فرض الاختلاف فيه ككون المفضول ابذل الجهد زيادة عما يعتبر في الاجتهاد

المجتهدين فيما يتفق عليه الافضل فلا اثر لزيادة العلم ومن هنا يتجه منع شمول اطلاقات الاجماعات
والاخبار الدالة على تعيين الافضل بعد استخراجنا المناط منها اعني قوة الظن الحاصل وضعفه
وهذا هو الظاهر من كلام جماعة في تعارض الاعلمية والاورعية كما ان احتمال التخيير يظهر من بعضهم
سياق الكلام فيه وما ذكر ظهر وجه الاحتمال الاول السابع قال في الفصول هل العبرة في الافقهية
بكونه افقه في غالب المسائل او يكفي كونه افقه ولو في المسألة التي يرجع اليه فيها وجهان اظهرهما
في كلامهم هو الاول وقضية بعض الوجوه الثاني وعلى تقديرها فالظاهر تعيين الافقه في البعض
بالنسبة الى البعض الذي هو افقه فيه حتى انه لو كان احدهما افقه في مباحث الطهارة والاخر في
مسائل التجارة تعين تقليد كل منهما فيما هو افقه فيه ويتخير في الباقي في الرجوع اليهما والى من يساويهما
فيه انتهى وعمدة ابتناء هذا الكلام على امكان تجزي الاجتهاد فعلى تقدير امتناعه اشكل التفكيك
في الافقهية بين المسائل نعم يمكن كون احد المتساويين في الفقه اوثق من الاخر ملكة او في
بعض المسائل لزيادة الفحص كما مر والحكم ح ترجيح وعلى تقدير امكان التفكيك في الافقهية امكن
فالاقوى تعين تقليد الافقه الثامن اذا تساويا في ملكة الفقاهة والاجتهاد وتفاضلا في
الدين والورع فالظ وجوب تقليد الاورع وبه قال العلامة والشهيدان والمحققان على ما حكي
عنهم ولعله المشهور واستدلوا عليه بالاصل وبقبح ترجيح المرجوح على الراجح وان الظن الحاصل
من قول الاورع اقوى واعلم ان المراد باقوائية ظنه اقوائيته بالنسبة الى الاخبار عن الحكم الظاهري
اعني رايه ومعتقده لا بالنسبة الى الحكم الواقعي فان اعلمية المفتي لا مدخلية لها في تقريب قوله
الى الواقع بعد المساواة في ملكة الاجتهاد اللهم الا ان يدعى اقتضاء الاورعية الفحص وبذل
الجهد زيادة عما يصدر عن العادل فيكون قوله اوثق ح من حيث الاستكشاف عن الحكم الواقعي
وهو حسن واضح كوضوح اصل تعين العمل بقوله ويدل عليه مضافا الى ما ذكر مقبولة
عمر بن حنظلة وغيرها من الاخبار المذكورة وما ذكرنا في بيان كون قوله اقوى ظنا يسقط
ما عن بعض شروح الزبدة من احتمال التخيير نظرا الى ان مناط التقليد هو العلم والورع موجود
في المفضول ايضا ولا ترجيح في الاجتهاد الذي يتعلق بالعلم التاسع اذا تعارض الاعلمية و

الاعلمية والاورعية فجمهور المحققين على تعيين الاعلم احتجاجا بان الذي فيه من الورع يحجز عن
الاقتحام والهجوم على الحرام فيبقى ترجيح العلم سليما عن المعارض ويمكن المناقشة فيه بان زيادة الورع
ان لم يكن لها مدخلية في تاكد الظن وتقريب القول من الواقع لزم التخيير اذا تساويا في العلم ايضا
وقد مر ايجابهم فيه تقليد الاورع وان كان لها مدخلية فلا يكون زيادة العلم سليمة عن المعارض
والاولى الاحتجاج عليه بعد اطلاق الاجماعات اولا بان زيادة العلم ادخل في افادة الظن من
زيادة الورع فيترجح عليه ويجب الاخذ بها ترجيحا للاقوى الامارتين وثانيا بما في خبر
ابن داود المتقدم فانه امر فيه بتقديم قول الاعلم والافقه ثم الاورع لدلالته على ترجيح الاعلمية
بجهتين احدهما من جهة الاطلاق كما هو واضح والثانية من جهة الترتيب الذكري فانه يدل في نحو
المقام المعد لبيان المرجحات عند التعارض على الترتيب الطبيعي ايضا ومثله في الدلالة ما روي
عن نهج البلاغة كما مضى الخبر وفيه بعد تسليم الدلالة مع ان فيها مناقشة واضحة منع الاطلاق فيها
لعدم ما مر من عدم تعين الاعلم اذا كان المفضول اوثق ومنع افادة الترتيب الذكري الترتيب
الطبيعي انه عكس الامر في مقبولة عمر بن حنظلة فقدم الاعدل والمراد به الاورع فتامل وكذا في خبر
موسى بن بكير فقدم الاورع على الاعلم وفي المسألة اقوال اخر احدها تعين الاورع لقوة
الظن بصدق قوله في اجتهاده حكاه في محكي المنية عن قوم والثاني التخيير حكي عن المازندراني ونسبه
الى طائفة والثالث التوقف ونسب ذلك الى المنية وانت بعد التامل فيما مر عرفت وجوه هذه
الاقوال وضعفها ثم ان هذا انما يتم هو مع تساوي الاعلم والاورع في جميع الجهات المقربة
الى الواقع فلو اختلفا فيه كان يكون زيادة الورع موجبة لزيادة الخوض في المسألة والفحص و
بذل الجهد انعكس الامر كما لا يخفى ثم ان ما مر من تقديم الاعلم انما هو اذا علم الاعلمية او قام عليه بعض
الظنون الخاصة واما اذا كانت مظنونة باحد الظنون المطلقة ففي وجوب الاخذ به او الاخذ
بالاورع المعلوم الاورعية وجهان والاظهر الاخير لعدم مجيء شيء من ادلة تقديم الاعلم على الاورع
اما الاصل فلدوران الامر ح بين المحذورين واما وجوب الاخذ باقوى الامارتين فلعدم
ثبوت الاقوائية بل قضية هذا تقديم الاورع ح لان قوله اقوى من قول المشكوك اعلميته
الورع

مضافا الى الملازمة لكلماتهم في تقديم الاورع على الورع ولا يعارضه الملازمة لكلماتهم في تقديم الاعلم على الورع لعدم ثبوت الاعلمية ج ٣ العاشر لو قلد احد المجتهدين المتساويين ثم صار الاخر افضل اما لترقيه في العلم او لتنزل صاحبه عن مرتبته فهل يجب العدول الى تقليد الافضل او يجب البقاء او يتخير وجوه وتحقيقه موقوف على ذكر مسألة العدول والتكلم فيها فنقول اختلفوا في انه اذا قلد المجتهدين الجامعين لشروط الفتوى في مسألة من المسائل فهل يجوز له العدول عن تقليده في هذه المسألة الى مجتهد اخر او لا ذهب الى الاول جماعة بل لعله المشهور بينهم والى الاخر اخرى واعلم انه لا خلاف ظاهرا في جواز الرجوع الى المجتهد الاخر في بقية المسائل ولا في عدم جوازه بالنسبة الى الواقعة الواحدة الشخصية كما اذا قلد مجتهدا في جواز الوضوء بالغسلتين فتوضأ بحسب فتواه وصلى ثم فليس له الرجوع في هذا الوضوء الشخصي في هذه الصلاة الى غيره جدا بل انما الخلاف في جواز الرجوع اليه في الوقائع المستقبلة من جنس المسألة المقلد فيها احتج على المنع بوجوه الاول الاصل فان حجية قول المعدول اليه في حقه اجماعية بخلاف حجية قول المعدول اليه فانها معركة للاراء فاصالة العدم وقاعدة الشغل واستصحابه تقضي بالاقتصار على القدر المعلوم وقد تقدم بيان ذلك في غير موضع مع استقصاء الكلام في ابطال قول من زعم اعتبار البراءة في امثال المقام كالفاضل القمي خلطا بينه وبين غيره من المقامات الثاني الاجماعات المحكية على النسبة العامة والخاصة فعن الحاجبي لا يرجع عنه بعد تقليده اتفاقا وعن العضدي اذا عمل بقول المجتهد في حكم مسألة فليس له الرجوع الى غيره اتفاقا وعن الاحكام اذا تبع بعض المجتهدين في حكم حادثة من الحوادث وعمل بقوله فيها اتفقوا على انه ليس له الرجوع في ذلك الحكم الى غيره ٣ الثالث الاستصحاب فقد يلاحظ بالنسبة الى الحكم الثابت في حقه في الواقعة المقلد فيها فيقال ان السورة كانت واجبة عليه في صلوته والاصل بقائه وقد يلاحظ بالنسبة الى الصحة والفساد فيقال ان الوضوء بالغسلتين قد كان صحيحا في حقه والاصل بقائها ومرجعهما الى واحد وزاد في المفاتيح فقال ولاصالة صحة التقليد الاول لان الرجوع يقتضي فساده وطريق دلالته على المطلب وهو لزوم البقاء على التقليد غير ظاهر لنا ٣ الرابع لزوم المخالفة القطعية العملية احيانا كما اذا دار الامر بين

بين المحذورين كان يقول احدهما بالوجوب والاخر بالحرمة ويتم في باقي الموارد بعدم القول بالفصل ٣ الخامس ما اشار اليه في القوانين من لزوم الهرج والمرج والملاعبة بالشرع اذ لو جاز للمقلد ما يدعوه الى تقليد هذا المجتهد ثم يبدو له فيرجع الى غيره ثم يبدو له ايضا لمصلحة اخرى فيرجع والحق ضعف هذه الوجوه كلها غير الاول اما الاجماعات فلوهنها بمخالفة المعظم من الخاصة صريحا كالفاضل في نهايته والمحقق الثاني في الجعفرية والشهيد الثاني في تمهيد القواعد العلية ومن هنا امكن القدح في دلالتها على المنع في ما حررنا من البحث بدعوى ان المراد بالمنع في المقام الثاني الذي هو الرجوع في خصوص ما وقعه من العمل بتقليد الاول الى الثاني وحاصله نقض اثار تقليد الاول بالنسبة الى الاعمال الماضية بسبب تقليد المجتهد الثاني وهذا هو الذي قلنا بانه لا خلاف فيه ظاهرا ويدل عليه كلام الفاضل في نهايته حيث قال اذا تبع العامي بعض المجتهدين في حكم حادثة وعمل بقوله فيها لم يجز له الرجوع عنه في ذلك الحكم بعد ذلك الحكم الى غيره اجماعا والوجه عندي جواز الرجوع الى غيره في مسائله لا فيه نفسه انتهى فانه صريح في ان معقد الاجماع غيرها اجازة من الفرض الذي هو المبحث دون الاجماع هو في اثار نفس الواقعة الواحدة واما الاستصحاب ففيه ما مر مرارا من ان الحكم الثابت للمقلد انما هو حكم الواقعة من اجل كونه من جزئيات ما ظن بحكمه مجتهده الذي قلده اولا فاذا اختار تقليد اخر فيتغير في الحكم لتغير الموضوع ضرورة انضمام الواقعة ح بجهة اخرى على كونها ما تعلق به ظن المجتهد الثاني فاذا اختلف اراء المجتهدين تغير موضوع الحكم الظاهري الثابت في الواقعة بحسب تعدد الاراء ولا معنى لاستصحاب حكم احد الموضوعين الى موضوع اخر بالاستصحاب واما لزوم المخالفة القطعية فغير ضائر بناء على ما في باب التقليد والاجتهاد فان تجدد راي المجتهد وحدوثه ونحوها من شروط يوجب العدول عن الحكم الاول لكانه لا يقدح المخالفة القطعية ثم كلما صار فاذا قام حجة على جواز تقليد الثاني بعد تقليد الاول كما هو المفروض عند المستدل فلا يلتفت الى امثال ذلك مع ان كل مخالفة قطعية فيها موافقة قطعية ايضا ولو اقتصر على تقليد الاول لم يعلم امتثال الحكم الواقعي ابدا وان قطع بامتثال الحكم الظاهري نظرا الى جوازه اجماعا كما في

تقرير الاصل نعم لو قلنا بعدم جواز المخالفة العلمية لم يقدح في الاحتجاج بها عدم تماميتها في
اكثر موارد العدول التي ليس الامر دائرا فيها بين المحذورين لان الظاهر عدم القول بالفصل
بين الموارد كما لا يقدح فيه قلب الاجماع المركب بان يقال العدول غالبا لا يوجب المخالفة القطعية
فيجوز مطلقا بالاجماع المركب لان الاجماع الاول مقدم على الكبار الاجماع الثاني واما لزوم الهرج
والمرج فضعفه واضح فظهر ان الحجة المعتمدة في اثبات حرمة العدول الاصل لضعف باقي الادلة
حجة من اجاز العدول امران استصحاب التخيير الثابت قبل اختيار الاول واطلاق الادلة
الدالة على حجية اقوال العلماء وجواز تقليدهم وضعفهما واضح اما الاول فلان التخيير البدوي
مسبب عن تكافؤ الاحتمالين او الامارتين في جميع وجوه الترجيح فاذا اختار احدهما
حدث احتمال رجحان الامر المختار ولو لكونه مجمعا عليه بينهم ومع حدوث احتمال الرجحان
زال مناط الحكم المستصحب فلو قلنا بالتخيير ايضا لكنه غير التخيير الاول فلابد من قيام حجة
غير الاستصحاب واما الثاني فلسوق الاطلاقات لبيان حكم اخر اذا عرفت هذا فلنعد الى
المطلب فنقول الاقوى وجوب العدول الى الاعلم وان كان محرما الى المساوي لاطلاق
الاجماعات والاخبار القاضية بوجوب تقليده ودعوى انصرافها الى الابتداء ممنوعة
مع عدم جريان حجة حرمة العدول هنا اما الاصل فلدوران الامر بين المحذورين وجوب ابقاء
وحرمته واما الاجماعات فمع ما مر فيها من المناقشات معارضة بما في تقليد الاعلم
من الاجماعات العديدة الراجحة عليها بوجوه شتى نحو الاعتضاد بعدم الخلاف وبالاخبار
وقوة الدلالة لظهور الاجماعات المانعة في الاختصاص بالاعمال الماضية فلا يمنع العدول
الى الاعلم ولذا صرح بعض من قال بحرمة العدول وادعى الاجماع عليه كالعميدي في ما حكي عنه
بجوازه بل وجوبه ح بل في موضع من المفاتيح تقوية جواز العدول ح حتى على القول بعدم
وجوب تقليد الاعلم وحرمة العدول في غيره فانه مبني على عدم شمول الاجماعات لهذا ومن
ثم هنا امكن منع شمولها لجميع الفروض التي يوجد في المعدول اليه مزية لم تكن في المعدول
عنه كالاورعية والاوثقية هذا كله بالنسبة الى الاعمال المستقبلة واما بالنسبة الى الاعمال

الاعمال الماضية فالظاهر عدم وجوب العدول فيها فلو عقد بالفارسية تعويلا على فتوى المفضول
لم يجب عليه العدول الى فتوى الافضل القائل بالبطلان ليترتب عليه نقض اثار العقد الاول
وذلك لما عرفته من الاجماعات المتضمنة لعدم الخلاف في الكلمات الواصلة الينا ولا يعارضها
الاجماعات الدالة على وجوب تقليد الاعلم لضعف دلالتها لانصرافها الى التقليد الابتدائي
والاعمال المستقبلة مضافا الى ما مر من جواز تقليد المفضول مع جهل خلافه مع الافضل ومعنى
الجواز ترتيب جميع الاثار حتى مع انكشاف الخلاف بعد عمله ايضا فاذا علم الخلاف بعد عمله ولم يكن
موجودا في زمانه كان اولى بالجواز فان قلت ربما يكون المتساويان مختلفين في الصغرى ثم
يترقى احدهما ويصير افضل من الاخر الذي قلده وح فالاختلاف مقارن للعمل وان المتاخر
عن زمانه انما هو الاعلمية قلنا العبرة في اختلافهما انما هي بالاختلاف الموجود في حال التفاضل
لا حال المساواة لان الاختلاف بين المجتهدين يختلف حكمه في كل ان بحسب اختلاف حالهما فمبنى
العدول على القول به انما هو الاختلاف المتاخر عن زمان العمل دون المقارن معه الذي كان
في زمان تساويهما وايضا العمل الماضي كان صحيحا واجدا لجميع شروطه التي منها فقدان معارضة
قول الافضل معه فلا وجه لزوال اثره بعد ثبوته بحدوث الاعلمية نعم لو انكشف افضلية
احدهما حين تقليد الاخر امكن القول بالعدول مطلقا حتى فيما وقع من العمل فينقض جميع
اثار العقد الواقع بالفارسية في المثال المزبور ضرورة اشتراط حجية قول المفضول بعدم
مخالفة من هو اعلم منه في الواقع فبعد انكشاف الخلاف انكشف الفساد هذا مع امكان القول
بالعدول في الاعمال الماضية مطلقا نظير ما اذا مات مجتهده فقلد من يرى فساد عمله الذي ارتكبه
تعويلا على قول المجتهد الاول كما تحقق في باب الاجزاء هذا م الحادي عشر يجوز تقليد المفضول
بتقليد الافضل وهذا لا اشكال فيه اذا كانا متوافقين في جواز تقليد المفضول مع التمكن
من تقليد الاعلم فانه حقيقة تقليد للافضل ومتابعة له دون المفضول فلا يشمله ما دل
على عدم جواز تقليده وهذا مثل ما اذا اعتمد المقلد على بعض الامارات الخلافية في الموضوعات
كالقبلة ونحوها بتقليد المجتهد فانه يجوز على الكل حتى من لا يقول بالامارية وصحة

ان مسألة جواز تقليد المفضول وعدمه من المسائل القابلة للتقليد والاجتهاد وليس من المسائل
الاجتهادية خاصة كما اذا دار الامر بين تقليد احد الطائفتين المانع كل منهما عن تقليد الآخر كالاصولي
والاخباري فاذا كانت من موارد التقليد وجب على المقلد الرجوع الى الاعلم منهما والاخذ بفتواه
كائنا من كان فان منعه عن تقليد المفضول لم يجز له تقليده والاجتزاء لذلك لكونه اخذا
بقوله لا بقول المفضول واما اذا كانا مختلفين بان كان يرى المفضول عدم جواز تقليده مع
التمكن من الافضل ففيه اشكال لان فتاوى المفضول ح ثابتة للعاجز عن تقليد الافضل فالقادر
عليه لم يثبت له هذا فان العاجز والقادر موضوعان مختلفان كالحاضر والمسافر فلا
يتشاركان في الاحكام وان شئت قلت انه يلزم من تقليد المفضول ح عدم جواز تقليده
لان من جملة فتاويه عدم جواز تقليده فيلزم من صحته بطلانه وارجاع قول الافضل بتقليد
المفضول الى غير هذه المسألة الاصولية لا يساعده دليلها اطلاق فتوى الافضل والاطلاق
بل ربما يكون الامر بالعكس لان هذه المسألة لكونها اصولية توجب سبق التقليد بها اذ فيها
بطل تقليده له في غيرها الان شيئا من هذين ليس في محله اما الاول وهو المختار الذي كلام
بعضهم فلان فتاوى المفضول لا يلاحظ بها موضوع دون موضوع نعم له فتوى اخرى
ثابتة للقادر خاصة وهي عدم جواز تقليد المفضول واما بقية الفتاوى الثابتة في المسائل
الفرعية فانما هي بيانات لاحكام الوقائع والحاصل ان للمفضول اجتهادين احدهما في المسائل
الفرعية والآخر في مسألة خاصة وهي مسألة تقليد المفضول وكل من هذين مورد للتقليد
بانفراده فلا يلزم متابعتهما معا بل للمقلد تقليده فيما ادى اليه اجتهاده في المسائل الفرعية وتقليد
شخص آخر فيما ادى اليه اجتهاده في خصوص هذه المسألة كما اذا افتى بوجوب القصر على المسافر
وتحقق العصر لكذا فان تقليده في اصل وجوب القصر لا يستلزم تقليده في تشخيص السفر واما
الثاني فلان اللازم على المقلد تقليد المفضول في بقية المسائل لان هذه المسألة الاصولية مسبوقة
بتقليد الاعلم والواقعة الواحدة لا تتحمل التقليدين فان قلت تقليد المفضول في هذه المسألة عمل
واقع بمقتضى تقليد الاعلم فليس هو تقليدا آخر في المسألة المقلد فيها بل هو عمل بما هو قضية قول

قول الاعلم قلنا فتوى الاعلم بجواز تقليد المفضول غير شاملة لتقليده في المنع عن تقليده
حينئذ والا لزم من اعتبار قوله بالمنع عدم اعتبار هذا القول لانه من جملة اقواله المندرجة
تحت قوله بالمنع وايضا يلزم من شمول قول الاعلم تقليده في المنع خروج تقليده في بقية المسائل
لثبوت التضاد بينهما المانع من دخولهما معا تحته وهذا مستهجن في التخصيص بخلاف عكسه فان
الحكم بتقليده في بقية المسائل لا يستلزم الاخراج تقليده في هذه المسألة هذا كله مع اطلاق
قول الاعلم واما مع تصريحه بجواز تقليده في المسائل وعدم الاعتداد بقوله في خصوص هذه
المسألة فالامر سهل وقد مر شطرا من الكلام في نظير هذا المقام حيث قلنا بجواز البقاء
على تقليد الميت المانع من البقاء اذا افتى بذلك بعض الاحياء وذكرنا ان الكلام في نحوه بعينه
قول من يمنع عن حجية الشهرة بان الشهرة على عدمها فلو كانت حجة لزم من حجيتها عدمها هذا
واعلم ان المفضول اذا سأله المقلد عن حكم الرجوع الى المفضول مع التمكن من الرجوع الى الاعلم
فان كان رأيه وجوب الرجوع الى الاعلم وجب عليه امره بالرجوع اليه لا لكونه فتوى بل لانه امر
بالمعروف وارشاد الى الحق وان كان رأيه عدم وجوب الرجوع ولم يجوز تقليد المفضول لا لحكمه
عرفت انه فان كان يرى صحة عبادة الجاهل جاز له الفتوى بذلك وان كان نظره في هذه المسألة
كان لا يرى ذلك حرم عليه الفتوى بجواز الرجوع الى المفضول لانك عرفت فيما مر ان تكليف العامي
ابتداء وجوب الرجوع الى الاعلم حتى على القول بجواز رجوعه الى غيره لان هذه المسألة من
الاجتهاديات فلا بد للقاصر عن الاحتياط المقتضي للاخذ بقول الاعلم لانه المتيقن فاذا
كان المفضول ممن لا يرى صحة عبادة الجاهل كان عمله بقوله ابتداء من غير مراجعة الاعلم باطلا
عنده فلا يجوز له الحكم بجواز الرجوع الى المفضول وان كان رأيه ذلك هذا كله اذا سأله عن
حكم مسألة تقليد المفضول ولو سأله عن حكم شيء من المسائل العملية فعلى جواز فتواه
له اذا احتمل في حق السائل ان سؤاله بفتوى الاعلم او لانتفاء شرط من شروط تقليده ولو
قطع بانتفاء جميع ذلك وانه سأله عنه لعدم التفاته الى مسألة تقليد الاعلم ففيه التفصيل المذكور
٣ الثاني عشر حكم الترافع في زمن الغيبة حكم الاستفتاء فيجب المرافعة الى الاعلم لو اوجبنا

تقليده وبما عرفت في تنح مدعيا نفي الخلاف ظاهرا بين الاصحاب لكن اذا اختلفا فيما يرفع به
الخصومة كما اذا كان راي الاعلم ان المتجزات من الاصل وراي المفضول انها من الثلث او بعكسه وهكذا
يجب اشتراط الاختلاف في وجوب تقليد الاعلم على الاقوى كما بيناه واما اذا توافقا في جميع
ما يتوقف عليه الحكم كما اذا كان سبب المرافعة اختلاف المتنازعين في وقوع امر وعدمه ووجه
الى مجرد الادعاء والانكار فالظاهر انه لا يجب المرافعة الى الاعلم نحو الاستفتاء والدليل على الاول
بعد ظهور الاجماع المركب كما اعترف به البعض وجزم به شيخنا قدس سره الاصل بل الاصول لاصالة
عدم الحجية واصالة بقاء الدعوى واستصحاب بقاء الملك بحاله وغيرها من الاصول المختلفة
باختلاف المقامات مضافا الى ما مر من دلالة الاخبار على تقديم قول الاعلم عند الاختلاف
فانها بالدلالة على المقام اولى منها على وجوب تقليد الاعلم والدليل على الثاني اطلاقات الادلة
الواردة في نصب الحكام ومنها هذه الاخبار فان صورة عدم الاختلاف منه رجح نحتها احد
كما يرشد اليه قول السائل بعد حكمه بالتراضي عند بعض من عرف احكامهم فان اختلفا الخ فان
السؤال عن حكم الاختلاف بعد ذلك ما يوجب اختصاص الاطلاق بصورة الوفاق كما عرف عند المناقشة
في دلالتها على التخيير عند الاختلاف كما زعمه المجوزون لتقليد المفضول واما في زمان الحضور
فذهب جماعة منهم المحقق القمي ره الى جواز المرافعة الى المفضول معللا بان نقضه منجبر بنظره
ومنع آخرون بل نسبه في المفاتيح الى ظاهر المعظم ولعله الاقوى كما ان الاقوى ايضا عدم جواز
تقليده لما مر من الادلة لكن يظهر من تنح ان من قال بجواز المرافعة الى المفضول لم يفرقوا
بينه وبين التقليد وفي الاخبار المزبورة دلالة واضحة على انه لا فرق بين زماني الحضور
والغيبة فانها لو لم تختص بالاول فلا اقل من شمولها له ايضا ❷ الثالث عشر هل يثبت للمفضول
مع وجود الاعلم بقية الولايات بان يتصرف في مال السفيه والمجنون والايتام والغائب والامام
والزكوة والاوقاف العامة ونحوها مما يرجع الى المجتهد ام لا قال في تنح لم اجد فيه نصا لاحد من
الاصحاب لكن ظاهر اطلاق كلامهم في بعض المقامات عدم اشتراطه انتهى ويمكن المناقشة فيه
لو لم يكن في ادلتها اطلاق بان الاقتصار فيما خرج عن الاصول على المعلوم يقتضي اشتراطه لكن

بازبینی شد
۱۳۷۱

لكن يمكن دفعها بعد الغض عن الاطلاق بان الغرض الواضح والمناط اللايح في جعل هذه
الولايات ما يتعلق بامر المعاش لرفع الضرر وحفظ النظام وايصال الحقوق الى اربابها
ونحوها فلا يعتبر في مباشرتها غير الامانة والديانة واما زيادة العلم ونقصه فلا عبرة
بها فيها ولا ثمرة في اشتراطها فيها بل لولا الاجماع امكن المناقشة في اصل اعتبار العلم
فيجوز لكل عادل مباشرة هذه الامور كما ورد في بعض النصوص في خصوص التصرف في
مال اليتيم حيث قال ع ان كان مثلك فلا باس نعم لا يبعد اختصاص الولاية بالاعلم ان كان
المعروف خلافيا بينهم كصرف مال الامام ع فان فيه شائبة الفتوى والتقليد مع احتمال
اختصاصها مطلقا لكون اعلم العصر هو اللائق بهذه المناصب من قبله ع
الا ان الاول اقوى والاحتياط مرعى لما مر انه لا يبعد القول
بان زيادة الورع في هذه المقامات تقدم
على زيادة العلم عكس التقليد فلا
تغفل وتدبر جاسر العاملي
الى سواء الطريق
انتهى
م

۴۶

بسم الله الرحمن الرحیم

این کتاب مستطاب که مشتمل بر رسائل عدیده و از تقریرات و تالیفات
و تصانیف جمعی از علماء عظام است از جمله آنکه بعضی از انتساب فخر خاتم
سلطان علماء [illegible] ثانی حجة الاسلام [illegible] مرحوم ثانی والد اعلی الله
مقامه میباشد که بدایع [illegible] و در اصل شده است و در [illegible]
بکری که از حضرت مستطاب [illegible] الاسلام و [illegible] بسید العلماء
و المجتهدین مرحوم جد امجد مخلف شده است [illegible]
الداعی [illegible] محمد ابراهیم بن محمد بن محمد حسن [illegible]
فی تاریخ عشر شهر جمادی الاولی ۱۳۰۹

ملک ملک ملک کمال ملک
[illegible]

[illegible]

تالیفات
[illegible] الاجداد [illegible] العلام
[illegible]
[illegible] میرزا ابو القاسم [illegible]
[illegible] الله [illegible]

۱۰

آستان قدس

کتابخانه مرکزی آستان قدس رضوی

نام کتاب: مطارح الانظار (مبحث الاجزاء)

مؤلف متن: میرزا ابوالقاسم کلانتر طهرانی — محشی:

شارح: — مترجم:

تاریخ تحریر: سده ۱۳ ق — نوع خط: نسخ — تعداد سطر: ۲۰

جزء کتب: اصول — زبان: عربی — عدد اوراق: ۳۰

طول: ۲۱ — عرض: ۱۵ — شماره عمومی: ۲۴۰۰۵

وقف / خریداری: [illegible] — تاریخ: اردیبهشت ۱۳۳۹

ملاحظات: